BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

HENRI FRANKFORT
PROFESSEUR D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE A L'UNIVERSITÉ DE CHICAGO

LA ROYAUTÉ ET LES DIEUX

Avec 50 illustrations



PAYOT, PARIS

A LA MÊME LIBRAIRIE

E. BEVAN, chargé de cours d'histoire et de littérature hellénistiques à l'Université de Londres : *Histoire des Lagides*, 323 à 30 av. J.-C. Préface de R. Grousset, conservateur du Musée Cernuschi. Avec 6 fig. et 1 plan. 600 fr.

J.-H. BREASTED, professeur à l'Université de Chicago : *La Conquête de la Civilisation.* Avec 180 illustrations .... 750 fr.

Will DURANT : *Histoire de la Civilisation.* Tome I : Les origines. La Sumérie. L'Égypte. La Babylonie. L'Assyrie... 500 fr. — II : La Judée. La Perse. L'Inde... 500 fr. — III : La Chine. Le Japon... 500 fr. — IV : La Grèce. Le Monde Egéen. La Grèce archaïque, 3.500 à 480 av. J.-C... 660 fr. — V : La Grèce. L'Age d'Or, 480 à 399 av. J.-C... 600 fr. — VI : La Grèce. Le Déclin de la liberté. Dispersion hellénistique, 399 à 146 av. J.-C... 600 fr. — VII : Rome. Les Origines. La République, 508-30 av. J.-C. La Révolution, 145-30 av. J.-C... 600 fr. — VIII : Rome. Le Principat (30 av. J.-C. - 192 après J.-C.)... 600 fr. — IX : Rome. L'Empire. La jeunesse du christianisme, 146 av. J-C. - 325 ap. J.-C........................ 600 fr. (L'histoire de la civilisation antique est complète en ces 9 volumes.)

P. G. ELGOOD : *Les Ptolémées d'Egypte.* Histoire de la dynastie qui, de Ptolémée à Cléopâtre, a régné sur l'Égypte pendant 3 siècles, de 323 à 30 av. J.-C. d'après les historiens anciens grecs, latins et juifs, les nombreux textes et fragments papyrologiques découverts depuis la fin du XIXe siècle et les monuments architecturaux et sculpturaux de l'époque. In-8, avec 10 gravures... 400 fr.

Adolphe ERMAN, professeur à l'Université de Berlin : *La Religion des Egyptiens.* Préface d'Étienne Drioton, directeur général du Service des Antiquités de l'Égypte. Avec 186 croquis et 8 gravures............ 800 fr.
— *L'Egypte des Pharaons.* In-8, avec 57 figures et 53 photographies.. 800 fr.

J. FARINA, professeur à l'Université de Rome : *Grammaire de l'ancien égyptien* (Hiéroglyphes). In-8, avec exercices de lectures et un tableau de près de 700 signes hiéroglyphiques .... 450 fr.

Gustave JÉQUIER, professeur d'égyptologie à l'Université de Neuchâtel, ancien attaché à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire : *Histoire de la Civilisation égyptienne*, des origines à la conquête d'Alexandre. Avec 265 gravures .... 360 fr.

P. MONTET, professeur à l'Université de Strasbourg : *Tanis.* Douze années de fouilles dans une capitale oubliée du delta égyptien. Avec 63 figures et 16 planches .... 360 fr.

J. D.-S. PENDLEBURY, directeur des fouilles à Tell el Amarna : *Les Fouilles de Tell el Amarna* et l'Époque Amarnienne. Traduction par Henri Wild, ancien professeur au Collège d'Assiout, Égypte. Avec 7 croquis et 21 photographies.. 360 fr.

M. ROSTOVTZEFF, professeur à la Yale University : *Tableaux de la Vie antique.* Avec 30 croquis.................................. 300 fr.

Arthur WEIGALL, ancien inspecteur général des antiquités du gouvernement égyptien : *Histoire de l'Egypte ancienne* .... 360 fr.
— *Le Pharaon Akh-en-Aton et son époque.* Avec 6 croquis et 37 gravures. 400 fr.
— *Cléopâtre, sa vie et son temps.* Avec 5 croquis et 8 gravures....... 400 fr.
— *Survivances païennes dans le monde chrétien*.................. 300 fr.

HENRI FRANKFORT

PROFESSEUR D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE A L'UNIVERSITÉ DE CHICAGO

LA ROYAUTÉ ET LES DIEUX

INTÉGRATION DE LA SOCIÉTÉ A LA NATURE DANS LA RELIGION DE L'ANCIEN PROCHE ORIENT

TRADUCTION DE JACQUES MARTY

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

ET PAULE KRIEGER

CHARGÉE DE MISSION AU MUSÉE DU LOUVRE



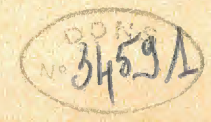
PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—

1951

Kingship and the Gods by Henri Frankfort, The University of Chicago Press, publishers.



Par la comparaison, voire le contraste qu'il a établi entre les attitudes des Egyptiens, des Mésopotamiens et des Hébreux vis-à-vis de leurs rois, M. Henri Frankfort expose et éclaire trois conceptions de la royauté.

Si jamais rois régnèrent dans la complète acceptation de leurs sujets, ce furent les rois égyptiens qui bâtirent les pyramides par le travail forcé et épuisèrent leur peuple par des guerres sans fin. Pour les Egyptiens, le roi était un dieu qui assurait l'harmonie entre les intérêts les plus personnels de ses sujets et les puissances de la nature. Dans son rôle de médiateur, le roi n'était pas un despote mais l'intégrateur d'un ordre établi dans lequel la justice constituait un élément essentiel. Les Egyptiens qui renonçaient à la liberté contre la sécurité et un équilibre entre la société et la nature considéraient la royauté comme un courant sans fin de puissance divine qui à la mort d'un roi passait, par une sorte de communion mystique, à son fils.

Le roi mésopotamien, quoique non dieu lui-même, était choisi par les dieux, et pour les Mésopotamiens la royauté était une institution d'inspiration divine dans les temps de crise. Le sentiment religieux mésopotamien d'insécurité et de faiblesse humaines, représenté par le dieu souffrant et la déesse en deuil, contraste singulièrement avec la certitude des Egyptiens que tout était réglé entre l'homme et l'univers.

Pour les Hébreux, toutefois, la royauté était devenue une fonction séculière. Maintenir l'harmonie entre ses sujets plutôt qu'entre l'homme et l'univers était le principal devoir du roi hébreu. L'auteur termine par la description de ce troisième type de royauté, le tableau de la vie politique et religieuse de trois peuples du monde antique qui considéraient donc que seuls des sauvages pouvaient vivre sans un roi et que la royauté était le fondement de la civilisation.

Henri Frankfort, éminent archéologue qui pendant des années a parcouru le Proche Orient et a dirigé des fouilles en Egypte et à Babylone, développe cette théorie sous plusieurs aspects. Il appuie ses conclusions sur les œuvres peintes et sculptées des Anciens eux-mêmes. La palette votive de Narmer, le monument de Médinet Habou, le sphinx, représentent sous une forme artistique l'ancienne conception égyptienne de la royauté. Dans l'art égyptien, le roi est un dieu, qui, grâce

à son pouvoir suprême, détruit ses ennemis d'une seule main. Dans l'art mésopotamien, le roi apparaît comme un homme héroïque à la tête de ses troupes. Mais M. Frankfort ne borne pas son étude à celle des formes artistiques. Il étudie les textes, les rites, les fêtes comme des expressions de l'expérience politico-religieuse des antiques civilisations du Proche Orient. Les fêtes et célébrations mésopotamiennes diffèrent profondément comme inspiration de celles d'Egypte.

Cet exposé comparatif des fonctions politiques et religieuses de la royauté dans l'ancien Proche Orient conduit l'auteur à l'examen de tous les aspects, même les plus intimes, de la vie et de la pensée de l'homme antique. Et malgré la distance qui nous en sépare, nous pouvons ainsi constater que les constructions idéologiques de l'humanité antéhellénique ont été aussi importantes dans leur achèvement que son industrie et son art.

AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR

ηλθον καὶ ἐθαύμασα.

Les créations de la mentalité primitive sont fuyantes. Les conceptions en paraissent mal définies, ou plutôt elles échappent à la délimitation. Toute parenté s'intègre dans une identité d'essence. La partie, le nom, l'ombre et l'effigie participent au tout, à la personne, à l'original. Cette « participation mystique » réduit l'importance des distinctions, tandis qu'elle renforce celle de chaque ressemblance. Cela blesse toutes nos habitudes mentales. Il en résulte que notre langage, instrument de notre pensée, ne se prête pas bien à décrire les conceptions primitives.

Nous cherchons à isoler une notion simple. Or, chaque fois que nous nous y essayons, nous nous trouvons en possession d'une maille faisant partie d'un immense filet, et cela nous condamne soit à en retrouver les ramifications jusque dans les régions les plus éloignées de l'existence antique, soit à trancher le nœud et à prétendre que le concept arbitrairement isolé correspond à la pensée primitive.

Si donc nous entreprenons d'étudier l'institution de la royauté, qui se dresse au centre même des plus anciennes sociétés civilisées, il importe de prendre bien garde à cette différence de mentalité que nous venons d'indiquer. En retraçant les fonctions politiques et économiques de la royauté, nous voyons à chaque instant s'y exercer l'action de facteurs irrationnels. Si, d'autre part, nous tenons compte des données religieuses qu'implique la royauté, et si nous nous attachons à suivre le raisonnement théologique, nous nous trouvons en présence d'une conception de la création cherchant à retrouver le Premier Jour dans chaque lever du soleil, dans chaque nouvel an, dans chaque avènement royal et même dans toute apparition du roi sur le trône ou sur le champ de bataille.

Il n'est pas davantage possible de suivre l'ordre chronologique et, en partant des formes les plus anciennes, de décrire l'institution royale dans ses changements successifs. En procédant ainsi, nous décririons les insignifiantes modifications d'une conception fondamentale qui resterait toujours énigmatique. Si, au contraire, nous suivions la méthode généralement utilisée, si nous tracions un « modèle », un schéma de la royauté supposé valable dans tous les cas d'espèce, et si nous disposions notre documentation de manière à s'y ajuster, nous ignorerions plus d'une particularité qui

tient à l'essence même de l'institution telle que les anciens la connurent.

Notre exposé ne sera donc pas historique ; mais il ne sera tel que parce qu'il néglige et non pas parce qu'il transgresse les vérités historiques. Ce sera un exposé phénoménologique, puisqu'il voudrait être une « discussion systématique de ce qui apparaît ». Mais l'argumentation ne suivra pas une ligne unique ; elle cherchera, en partant de différentes directions, à converger vers le problème central. Cette méthode ne va pas sans désavantages. On constate que la cohérence de la pensée antique se fait sentir d'une manière troublante ; à chaque instant il nous faut entrer en contact avec des phénomènes exigeant pour être pleinement compris une avenue nouvelle, ce qui met momentanément la patience du lecteur à l'épreuve. Nous croyons néanmoins qu'il n'y a pas d'autre moyen susceptible de rendre justice aux faces multiples que revêtent les conceptions anciennes et qu'on a trop souvent interprétées à tort comme résultant d'une « confusion » ou d'un « syncrétisme ».

A la base de l'évolution qui nous rend si étrangers au monde de l'ancien Orient, ont pris place les acquisitions réalisées par la Grèce et les enseignements de la Bible, Ancien Testament, Nouveau Testament. Il est par conséquent logique d'envisager comme un tout cet ancien Proche Orient. Mais on se félicite de constater une grande différence d'esprit entre l'Egypte et la Mésopotamie. Car si, franchissant l'abîme qui nous en sépare, nous fixons tour à tour notre attention sur chacun de ces deux grands foyers de civilisation, il arrive que l'action et la réaction des contrastes et des ressemblances viennent sensiblement renforcer l'acuité de notre vue. En outre, l'un et l'autre sont mis en relief si l'on établit une comparaison avec les Hébreux, à qui les cultures de l'Egypte et de la Mésopotamie furent familières, et qui rejetèrent avec fanatisme les plus hautes valeurs reconnues par elles.

Dans notre introduction, nous présentons notre thème succinctement, et dès lors, de toute nécessité, sous une forme dogmatique. Nous désirons de la sorte donner au lecteur une orientation préalable, qui lui permette d'avoir une vue d'ensemble du sujet, avant que ne viennent retenir son attention les détails concrets, les preuves et les arguments. L'introduction montre aussi la différence entre les vues égyptiennes et mésopotamiennes concernant la royauté, en considérant les expressions qu'en donnent les arts. Cet aperçu est concluant, il ne prête à aucune équivoque et il peut être saisi directement, en dépit de la différence de conception qui sépare les artistes anciens du spectateur moderne.

Dans la discussion de la documentation littéraire, nous avons essayé de décrire les textes, les rites, les fêtes, comme le résultat d'expériences politico-religieuses. Nous avons, de plus, présenté les traditions d'une manière aussi concrète que possible. Bon nombre de détails sont ainsi exposés au lecteur. Mais des abstractions et

des formules telles que « roi divin », « dieu local », « grand dieu », etc., font aisément obstacle à une juste interprétation, en venant interposer leur similiprécision entre nous et les conceptions des anciens. Aucune généralisation, si bien fondée qu'elle puisse être, ne saurait remplacer les formes qui en fait ont donné à la vie spirituelle son expression. Les images ne sont pour la pensée ancienne ni des accessoires ni des ornements, car elle atteint ses conclusions d'une manière intuitive et imaginative autant qu'intellectuelle. On perd donc quelque chose d'essentiel si on la prive de son imagerie.

Nous voudrions espérer que le lecteur partagera avec nous l'impression que certains visiteurs grecs éprouvaient jadis, lorsqu'ils laissaient sur tels ou tels monuments de l'Egypte pharaonique le graffiti qui nous a servi d'épigraphe : « Je vins et j'admirai. » En effet, si nous ouvrons la présente préface en caractérisant la mentalité primitive, et si parfois nous approchons les anciens en véritables sauvages modernes, notre ouvrage s'appuie avant tout sur la conviction que voici : les constructions de la pensée par lesquelles l'homme antérieur à la civilisation grecque analysait son univers constituent une réalisation sans précédent, au même titre que ses monuments plus tangibles.

La littérature du sujet est volumineuse. Dans un ouvrage récent, elle remplit vingt-trois pages de bibliographie ; bornons-nous ici à renvoyer à cette liste (1). Nous avons fait des citations lorsque nous estimions devoir reconnaître expressément ce qu'elles nous apportaient, ou bien lorsque telle ou telle réfutation explicite pouvait poursuivre un but utile ; ces discussions figurent dans les notes. Dans d'autres cas, le désaccord pouvait s'exprimer par le silence et nous ne nous sommes pas embarrassé du fardeau de la controverse.

Quant aux sources mêmes, les cunéiformes ne me sont pas accessibles ; je ne puis en dire autant des documents égyptiens, mais là, ma connaissance de la langue reste insuffisante pour fonder un jugement indépendant sur des points de grammaire plus ou moins débattus. Mes amis, les professeurs Thorkild Jacobsen et John A. Wilson ont bien voulu m'aider à interpréter les textes, sans que nul ne puisse être tenu pour responsable d'une traduction qui ne serait pas expressément indiquée comme sienne. Certaines de ces traductions furent faites lorsque nous collaborions à une série de conférences publiques sur *la pensée spéculative de l'ancien Proche Orient* (publiées sous le titre *The intellectual adventure of ancient man*, Chicago, 1946). C'est pour cette raison, et parce qu'y sont discutés à fond les processus de la pensée créatrice de mythes, qu'il a paru indiqué de publier en premier lieu cette œuvre collective, quand bien même le présent ouvrage était achevé pour l'essentiel lorsque les conférences furent prononcées.

(1) IVAN ENGNELL, *Studies in divine kingship in the ancient Near East*, Upsal, 1943, p. 223-246.

Avant de livrer le manuscrit à l'impression, je n'ai pu utiliser que très peu de publications parues en Europe pendant la guerre.

Je suis redevable d'utiles suggestions aux docteurs Harold H. Nelson, Keith C. Seele, S. I. Feigin, Richard A. Parker et Miriam Lichtheim ; ainsi qu'à miss Caroline Nestmann, qui a revu le manuscrit avec une consciencieuse clairvoyance et dressé l'index alphabétique.

Chicago et New-Dewer, B. C.

ABRÉVIATIONS

Am. Journ. sem. lang.	*American journal of semitic languages and literatures*, Chicago.
Ann. serv antiq. Eg.	*Annales du service des antiquités de l'Egypte*, Le Caire.
Borchardt, *Neuserre.*	L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-rè*, Leipzig, 1907.
Borchardt, *Sahure.*	L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sa-hu-rè*, Leipzig, 1910, 13.
Code.	R. F. Harper, *The code of Hammurabi*, Chicago, 1904.
De Buck, *Oerheuvel.*	A. de Buck, *De egyptische Voorstellingen betreffendenden Oerheuvel*, Leide, 1922.
Erman, *Religion.*	A. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934.
Erman-Blackman, *Literature.*	A. Erman, *The literature of the ancient Egyptians*. Trad. anglaise de A. M. Blackman, Londres, 1927.
Gressmann, *A.O.T.B.*	*Altorientalische Texte and Bilder zum Alten Testament*, 2e éd., herausgegeben von Hugo Gressmann, Berlin, 1926.
Journ. am. or. soc.	*Journal of the american oriental society*, Boston, Baltimore, etc.
Journ. eg. arch.	*Journal of egyptian archaeology*, Londres.
Jéquier, *Pepi II.*	G. Jéquier, *Le monument funéraire de Pepi II*, vol. 2 : *Le Temple.* Le Caire, Service des antiquités ; fouilles à Saqqarah, 1938.
Journ. n. east. stud.	*Journal of near eastern studies*, Chicago.
Journ. r. ass. soc.	*Journal of the royal asiatic society of Great Britain and Ireland*, Londres.
Junker, *Giza.*	H. Junker, *Giza*, vol. 1 et 2. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Denkschriften, Vienne, 1929, 1934.
Kees, *Götterglaube.*	H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten. Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, vol. XLV, Leipzig, 1941.
Kees, *Kulturgeschichte.*	H. Kees, *Aegypten*, dans *Kulturgeschichte des alten Orients*, vol. I, Munich, 1933.
Kees, *Lesebuch.*	*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 2e éd., herausgegeben von A. Bertholet, no 10 *Aegypten*, von H. Kees, Tubingue, 1928.

Kees, *Opfertanz.*	H. Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig, 1912.
Kees, *Totenglauben.*	H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig, 1926.
Labat, *Royauté.*	R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939.
Mitt. d. Or. Ges.	*Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, Berlin.
Moret, *Royauté.*	A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902.
O. E. C. T.	*Oxford editions of cuneiform texts*, edited under the direction of S. H. Langdon.
O. I. C.	*Oriental institute communications*, Chicago.
O. I. P.	*Oriental institute publications*, Chicago.
O. L. Z.	*Orientalische Literaturzeitung*, Berlin, 1898-1909 ; Leipzig, 1909 ss.
Palermo stone.	H. Schäfer, *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen, Abhandlungen der preussischen Akad. der Wissensch., phil.-hist. Klasse*, Berlin, 1902.
Pauly-Wissowa.	*Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissens.*, neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, Stuttgart, 1894 ss.
Proc. soc. bibl. arch.	*Proceedings of the society of biblical archaeology*, Londres.
Pyram.	Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vol., Leipzig, 1908-1922.
Rev. Ass.	*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, Paris.
Sethe, *Amun.*	K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Abh. der preuss. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Klasse*, nº 4, Berlin, 1929.
Sethe, *Dramatische Texte.*	K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928.
Sethe, *Kommentar.*	K. Sethe, *Uebersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vol. parus.
Sethe, *Sonnenauge*	K. Sethe, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war*, Leipzig, 1912.
Sethe, *Urkunden.*	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, herausgegeben von G. Steindorff. Vol. I, *Urkunden des alten Reichs* ; vol. IV, *Urkunden der 18. Dynastie.* Bearbeitet von K. Sethe, Leipzig, vol. I, 2e éd., 1932-33 ; vol. IV, 2e éd., 1927-30.
Speculative Thought.	H. et H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen et William A. Irwin, *The intellectual adventure of ancient man : an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago, 1946.
Thureau-Dangin, *I.S.A.*	François Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1905.
Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum.*	*Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-re.* Herausgegeben von F. W. von Bissing, vol. I, II, III, Berlin, 1905, 1923, 1928.

Von Bissing-Kees, *Untersuchungen.*	F. W. von Bissing et H. Kees, *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures, Abhandl. der Bayer. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Klasse*, vol. 32, Munich, 1922.
Zeitschr. Assyr.	*Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Leipzig.
Zeitschr. äg. Spr.	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.

DATE av. J.-Ch.		EGYPTE		MÉSOPOTAMIE
3100	1re dynastie	Narmer-Ménès Aha Djer Djet Oudimou	Période dynastique primitive	
2900	2e dynastie			
2700	3e dynastie	Djéser		
2600	4e dynastie	Snefrou Chéops .... Chéphren Mykerinus		Ur-Nanshé de Lagach Akurgal
2500	5e dynastie	Sahouré .... Niousserré .... Ounas	Période proto-impériale	Eannatum .... Entémena .... Urukagina Lugalzaggesi
2340	6e dynastie	Teti .... Meryré Pepi I .... Neferkaré Pepi II	Première période impériale	Sargon d'Akkad .... Naram-Sin ....
2180	Première période intermédiaire		Gutium	
2130				

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES ROIS MENTIONNÉS.

DATE av. J.-Ch.		EGYPTE		MÉSOPOTAMIE
	11e dynastie	Rois appelés Intef et Mentouhotep	Seconde période impériale (3e dynastie d'Ur).	Utu-hegal Ur-Nammu d'Ur Shulgi Bur-Sin Shu-Sin Ibi-Sin
2000	12e dynastie	Amenemhat I Sesostris I	Période postimpériale ou Isin-Larsa (2025-1763)	Ishbi-irra d'Isin Idin-Dagan Ishmé-Dagan Lipit-Ishtar
1900		Amenemhat II Sesostris II Sesostris III Amenemhat III		
1800		Amenemhat IV	1re dynastie de Babylone	Shamshi-Adad I d'Assur Hammourabi (1792-50)
1785	Deuxième période intermédiaire	Neferhotep Rois hyksôs	Cassites .... / Assyrien moyen	
1580				
1500	18e dynastie	Ahmosis Amenophis I Touthmosis I Touthmosis II Hatshepsout Touthmosis III Amenophis II Touthmosis IV		
1400		Amenophis III Akhnaton Toutankhamon		Eriba-Adad d'Assur Assur-Uballit I

Date av. J.-Ch.		Egypte		Mésopotamie
	19e dynastie	Horemheb	Cassites / Assyrien moyen	
		Ramsès I		
		Séti I		
1300		Ramsès II		Tukulti-Ninurta I
		....		
	20e et 21e dynasties	Ramsès III		
900				
750	Dernière période	Piankhi	Assyrien final	Assurnasirpal
				....
				Sargon II
700				Sennachérib
				Esarhaddon
650				Assurbanipal

LA ROYAUTÉ ET LES DIEUX

INTRODUCTION

DES CONCEPTIONS DE LA ROYAUTÉ DANS L'ANCIEN PROCHE ORIENT

Le Proche Orient ancien considérait la royauté comme la base même de la civilisation. A ses yeux, des sauvages seuls pouvaient vivre sans un roi. La sécurité, la paix, la justice ne pouvaient prévaloir si aucun gouvernant ne s'en faisait le champion. Si jamais institution politique a fonctionné avec l'assentiment des gouvernés, ce fut bien la monarchie qui édifia les pyramides en y employant le travail forcé et qui épuisa la paysannerie assyrienne par d'incessantes guerres.

Mais si l'on considère la royauté comme une institution politique, on se place à un point de vue que les anciens n'auraient pas pu comprendre. Selon nous, en effet, cela implique que la politique humaine peut être envisagée en elle-même. Or, aux yeux des anciens, et d'après leur expérience, la vie faisait partie d'un vaste réseau de connexions dépassant les communautés locales et nationales, s'étendant jusque dans les secrètes profondeurs de la nature et des puissances qui la gouvernent. Ce qui était purement séculier — pour autant qu'on pût s'assurer qu'il existât rien de tel — était absolument sans valeur. Tout ce qui avait une signification était incrusté, inséré, dans la vie du cosmos, et le roi précisément avait pour fonction de maintenir l'harmonie de cette intégration.

Cette doctrine vaut pour tout l'ensemble de l'ancien Proche Orient, ainsi que pour beaucoup d'autres contrées. Mais dès que l'on cherche à préciser davantage, on constate qu'il y a contraste entre les deux centres de civilisation ancienne, l'Egypte et la Mésopotamie. Chacune professe des vues très particulières en ce qui concerne la nature de son roi et la constitution de l'univers où il fonctionne.

La société mésopotamienne était entièrement adaptée à la succession cyclique des saisons. De même que les rigueurs de l'hiver aboutissaient au printemps et qu'au fléau de l'été succédaient les pluies automnales, de même la société humaine se mouvait en harmonie avec la nature par une suite périodique de solennités religieuses. La signification de ces fêtes dépassait largement, pour les

anciens, ce que nous serions portés à imaginer. En les célébrant, la communauté humaine participait activement aux crises cosmiques que représentaient les changements des saisons. Il faut, en effet, se rappeler avec Wensinck qu' « à cette étape de l'évolution l'idée de nature et de lois naturelles n'était pas formée ; la place en était occupée par une conception dramatique qui voyait partout une lutte entre des pouvoirs divins et démoniaques, cosmiques et chaotiques (1) ». Nul n'aurait pu prévoir l'issue du conflit. Mais à cause de cela même, la communauté ne pouvait rester passive, puisque cela intéressait le cours de sa propre vie. D'une manière ou d'une autre elle avait à y participer ; dans l'atmosphère des solennités religieuses, toute remplie d'émotions, chacun passait de la profonde incertitude des premières phases, d'abord à l'anxiété, puis finalement aux ardents transports de la victoire.

En Mésopotamie, les fêtes saisonnières les plus importantes gravitaient autour d'une divinité qu'on adorait sous des noms très variés mais que nous connaissons surtout comme Tammuz. Les lamentations sur sa mort pendant les chaleurs torrides de l'été constituaient peut-être la cérémonie religieuse la plus populaire de toutes celles de l'année, mais l'Etat avait pour fonction primordiale la célébration du nouvel an, marquant la résurrection du dieu, sa victoire sur les puissances du mal, et son mariage sacré avec la déesse-mère.

L'Egypte aussi reflétait dans le cours de son année officielle le rythme naturel des saisons. Elle avait des fêtes annuelles en rapport avec la montée du Nil et la fin de l'inondation, avec la résurrection d'Osiris et avec l'achèvement de la récolte. Mais ces cérémonies, qui marquaient les étapes de la marche de la communauté à travers l'année, diffèrent profondément en esprit de leurs correspondantes mésopotamiennes. Là, les réjouissances n'étaient jamais exemptes d'anxiété, et celles que nous connaissons le mieux font voir le passage d'une tristesse profonde à la jubilation, à la fois comme but et comme résultat des solennités. Alors qu'en Egypte, les fêtes fournissaient l'occasion de réaffirmer que tout était bien. Car les Egyptiens avaient de l'univers une vue essentiellement statique. Ils estimaient qu'un ordre cosmique avait été établi une fois pour toutes lors de la création. Cet ordre pouvait, à l'occasion, subir des perturbations, car les forces du chaos étaient seulement subjuguées, non pas anéanties. Néanmoins, les révoltes contre l'ordre établi ne pouvaient être que de simples rides superficielles. Le sentiment de l'insécurité, de l'humaine fragilité, qui prévaut dans toutes les manifestations de la culture mésopotamienne, n'apparaît pas en Egypte. Ce contraste dans la perspective tient, chose curieuse, aux différences qui s'observent dans la géographie physique des deux pays. La riche vallée du Nil apparaît isolée et protégée entre les déserts presque vides

(1) A. J. L. Wensinck, *The semitic new year and the origin of eschatology*, *Acta orientalia*, vol. 1 (1923).

qui s'étendent de chaque côté, tandis que la Mésopotamie est privée de délimitations précises, et périodiquement elle était envahie et pillée par les montagnards venus de l'est ou les nomades de l'ouest. L'Egypte devait sa prospérité à la crue annuelle du Nil, qui ne fait jamais défaut, quand bien même l'effet s'en fait sentir à des degrés très divers. La Mésopotamie, quant à elle, pour la plus grande partie de ses pâturages, reste sous la dépendance des chutes de pluie toujours incertaines, et le Tigre est pour elle un fleuve inexplicable, irrégulier et des plus dangereux.

Que ce soit en Mésopotamie ou en Egypte, la religion était déterminée par le problème de l'entretien de l'existence. Mais en Mésopotamie ce n'était pas l'immortalité de l'individu qui retenait l'intérêt. « Car lorsque les dieux ont créé l'homme, ils lui ont donné la mort pour partage, et la vie est restée placée entre leurs propres mains. » Ce texte, de l'épopée de Gilgamesh, exprime bien la résignation avec laquelle on acceptait la mort inévitable. Ce que la religion cherchait donc à maintenir, c'était la vie sur cette terre, la vie de la famille, celle des récoltes et des troupeaux, dont elle dépend ; voilà pourquoi la religion cherchait à harmoniser l'existence de la communauté à celle de la nature, au moyen des cérémonies solennelles. Là aussi, dans cet ensemble plus large, l'inévitable mort était acceptée, quoique contrebalancée par le miracle périodique de la résurrection.

L'Egypte, selon son interprétation statique du cosmos, considérait la vie comme étant éternelle, et paradoxalement elle niait la réalité de la mort. Le corps cessait de fonctionner, mais l'homme survivait. Il vivait sous la forme d'un oiseau dans la tombe, non sans pouvoir, à son gré, parcourir la vallée du Nil. Ou bien il devenait l'un des astres circumpolaires qui ne se couchent jamais. Il obligeait certains esprits à former une échelle lui permettant d'atteindre le ciel. Il devenait l'un des yeux du dieu céleste, le soleil ou la lune. Il rejoignait le dieu solaire dans sa barque, qui voyage dans le ciel pendant le jour et sous la terre pendant la nuit. Ou encore le sarcophage — avec un symbolisme bien connu de la psychanalyse — devenait la déesse-mère Nout, qui donne naissance chaque matin au soleil et chaque nuit aux étoiles.

On reste là en plein paradoxe. Car, en dépit de ces croyances, une « âme » ne pouvait pas être abstraite du corps, ou plutôt la personnalité humaine requérait l'un et l'autre en tout temps et, pour acquérir la vie éternelle, la partie survivante de l'individu ne pouvait pas se dissocier entièrement de son corps, siège de son identité. De là, la riche floraison de la sculpture égyptienne, la pratique de la momification et aussi les objets nécessaires à la vie courante que l'on déposait dans les sépultures.

Mais ce qu'il y a de plus paradoxal dans ces croyances est de les voir appliquées au roi dans les Textes des Pyramides. Or, pharaon n'était pas un mortel, mais un dieu. Telle était la conception fonda-

mentale de la royauté égyptienne : le pharaon était d'essence divine, dieu incarné ; cette vue peut se laisser repérer aussi loin qu'apparaissent des textes et des symboles. Il est erroné de parler de la déification des pharaons. Leur divinité n'était pas proclamée à un moment donné, d'une manière comparable à la *consecratio* de l'empereur défunt par le sénat romain. Leur couronnement n'était pas une apothéose, mais une épiphanie.

A cet égard aussi, il y a un contraste complet entre l'Egypte et la Mésopotamie. Le mot mésopotamien le plus ancien qui signifie roi exprime un point de vue resté caractéristique jusqu'à la fin de l'empire assyrien ; ce vocable sumérien, *lugal*, veut dire : grand homme. Comme le pharaon, le monarque mésopotamien était chargé de maintenir des relations harmonieuses entre la société humaine et les puissances surnaturelles, mais on insistait sur le fait qu'il n'était pas lui-même l'une de ces puissances, et qu'il faisait partie intégrante de la communauté. En Egypte, au contraire, l'un des dieux était descendu chez les hommes.

La signification de cette différence est claire. La communauté égyptienne est délivrée de toute crainte et incertitude en considérant son gouvernant comme un dieu. Elle sacrifiait toute liberté au prix d'une intégration immuable de la société dans la nature. En Mésopotamie, la communauté se réservait une part considérable d'indépendance, parce qu'elle avait à sa tête un simple homme. En conséquence, elle acceptait d'avoir sans fin à redouter que la volonté des dieux pût être mal comprise et que des catastrophes bouleversassent la fragile harmonie entre la sphère divine et celle des hommes.

Les prophètes hébreux rejetèrent à la fois les vues égyptiennes et celles des Babyloniens. Ils insistaient sur l'unité et la transcendance de Dieu. Pour eux, toutes les valeurs sont finalement des attributs divins ; l'homme et la nature sont dévalorisés ; toute tentative d'établir une concordance avec la nature n'est autre chose qu'un futile gaspillage d'efforts voués à l'échec.

Incontestablement, la théorie égyptienne de la royauté nous est la moins familière. Le pharaon était divin : pour nous, grande est la difficulté d'attacher à cette proposition un sens précis. Cependant, si nous voulons comprendre les anciens, il est essentiel que nous nous efforcions de saisir une conception aussi fondamentale.

Il se présente donc deux moyens pour pénétrer au delà des mots de nos textes. En premier lieu, certains groupes humains vivent de nos jours en Afrique, qui sont les véritables survivants de ce grand substratum est-africain dont a procédé la civilisation égyptienne. On peut étudier là, entre autres sujets, à quel point la nature divine des rois affecte profondément à la fois le gouvernant et ses sujets. Pourtant ce témoignage exige certaines corrections car nous sommes en présence de sauvages qui, soit par opiniâtreté, soit par inertie, ont conservé durant plusieurs millénaires les restes d'un mode de pensée primitif, tandis que la civilisation pharaonique était la plus

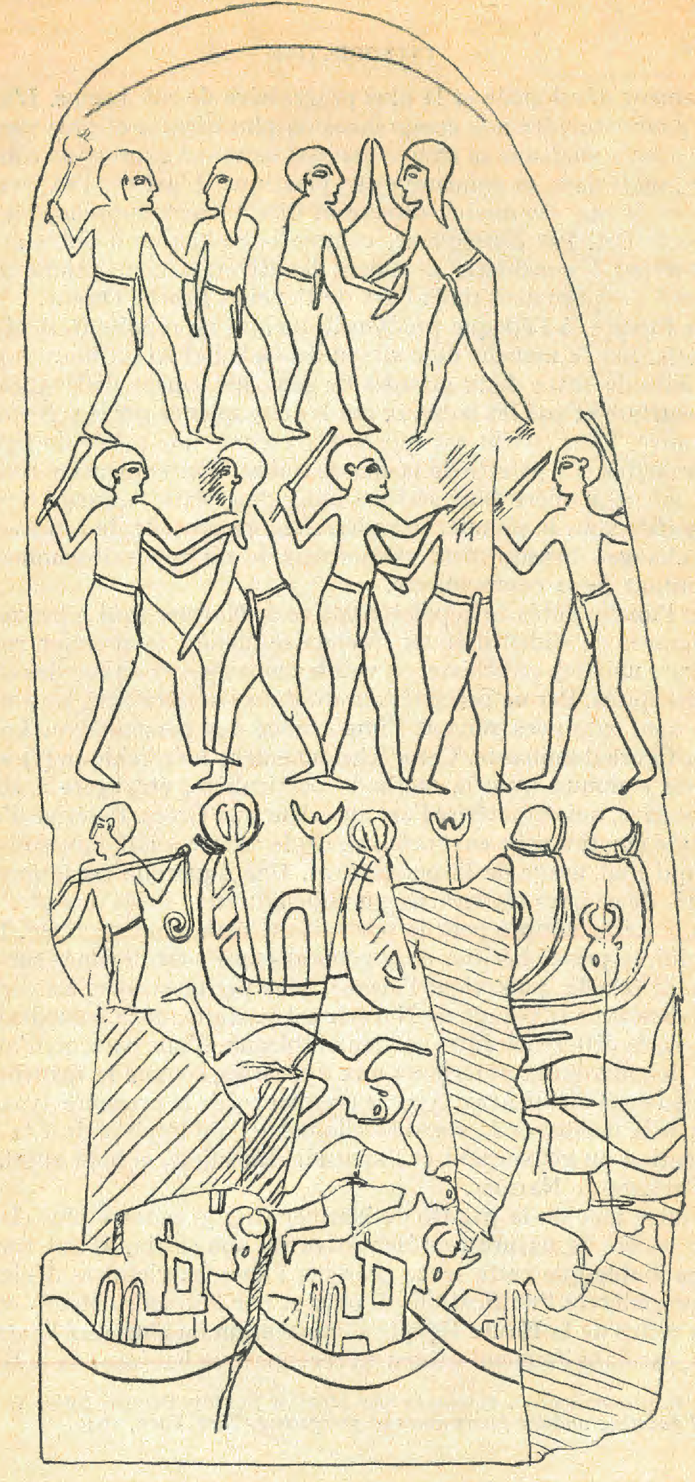


FIG. 1. — Manche du couteau du Gebel el Arak (Louvre).

hautement développée et la plus progressive de son temps. L'autre voie pour atteindre une compréhension plus directe et plus vivante de la pensée ancienne se trouve non pas dans son expression conceptuelle, mais dans sa peinture et sa plastique. L'art est l'expression mise en forme, expression directe et directement appréhendée par le spectateur. Par conséquent, comme introduction à notre étude, nous avons à considérer comment les diverses conceptions de la royauté s'exprimaient dans l'art de l'ancien Proche Orient.

En Egypte, à l'époque prédynastique, on ne représentait ni rois ni chefs. Sur le manche de couteau du Gebel el Arak, nous voyons une bataille entre deux groupes de gens, nettement distingués par leur coiffure et par les bateaux qui les ont amenés sur la scène de la rencontre. Leur conflit est représenté comme une mêlée de figures équivalentes. La palette de la chasse qui est contemporaine montre de la même manière deux séries d'individus. Mais, lorsque l'Egypte fut unifiée sous le premier des pharaons, ce procédé de représentation changea brusquement. Désormais, le roi apparaît comme représentant de la communauté.

Sur l'un des côtés de la palette votive de Narmer (qui a beaucoup de chances de s'identifier au légendaire Menès, le premier roi de l'Egypte unifiée), en schiste, on voit le monarque examiner des ennemis décapités. Par un procédé courant dans l'art primitif, les dimensions sont graduées suivant l'importance des personnages. Le roi est la figure dominante. Cet « échelonnement hiérarchique (1) » n'a rien de commun avec la méthode particulière, étrangère à toute perspective, qui caractérise l'art antérieur aux Grecs. Il dérive d'une attitude émotionnelle envers le roi. On le trouve aussi dans des dessins qui font usage de la perspective. Une aquarelle perse montre l'armée de ce pays modernisée au milieu du XIXe siècle de notre ère. C'est le décor adopté pour le portrait du shah, chef suprême. Derrière lui, le prince héritier et le généralissime sont dessinés sur une moindre échelle, puis vient l'armée, plus petite encore. La correspondance avec la plaque de Narmer est parfaite, et la comparaison souligne la différence entre ces deux tableaux, d'une part, et, d'autre part, des morceaux antérieurs aux dynasties, comme le manche de couteau du Gebel el Arak. Avec le premier roi de la première dynastie avait pris naissance la royauté elle-même, qui impliquait à la fois la fonction du gouvernant et l'attitude des sujets, si bien exprimée par l'artiste de Narmer.

L'autre face de la palette de Narmer (fig. 3) montre plus clairement encore la nature représentative du souverain. Il est tout à fait probable que cette scène présente l'une des victoires décisives qui précédèrent l'unification du pays et par lesquelles Menès et les siens venus de la Haute Egypte soumirent un ou plusieurs États du delta, car dans l'ennemi vaincu on reconnaît un habitant de la Basse

(1) Expression utile, employée par MIRIAM SCHILD BUNIM, *Space in medieval painting and the forerunners of perspective*, New York, 1940.

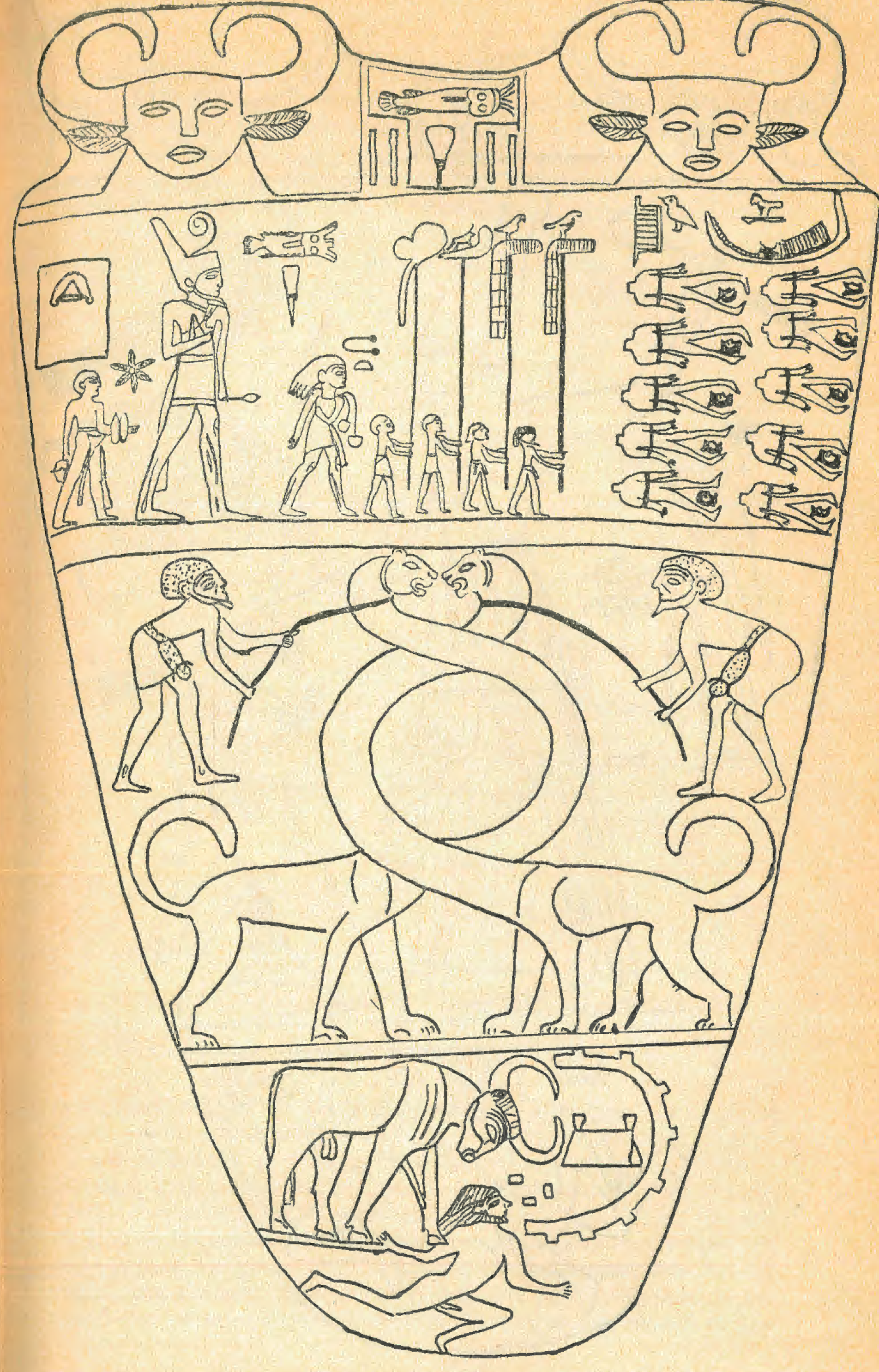


FIG. 2. — La palette de Narmer (recto) (Le Caire).

FIG. 3. — La palette de Narmer (verso) (Le Caire).

Egypte. Ce qui nous importe ici, c'est le fait remarquable que tout le conflit a été décrit comme un conflit entre le roi et le chef de l'ennemi. Cela marque une rupture complète avec l'usage des temps prédynastiques. Et le changement n'a plus jamais été effacé. A partir de ce moment-là, jamais l'on ne se reprit à représenter la communauté par une collectivité de personnages. L'art égyptien proclame constamment que ce ne sont pas les actions du peuple mais celles du pharaon qui possèdent l'efficacité. Il est significatif que

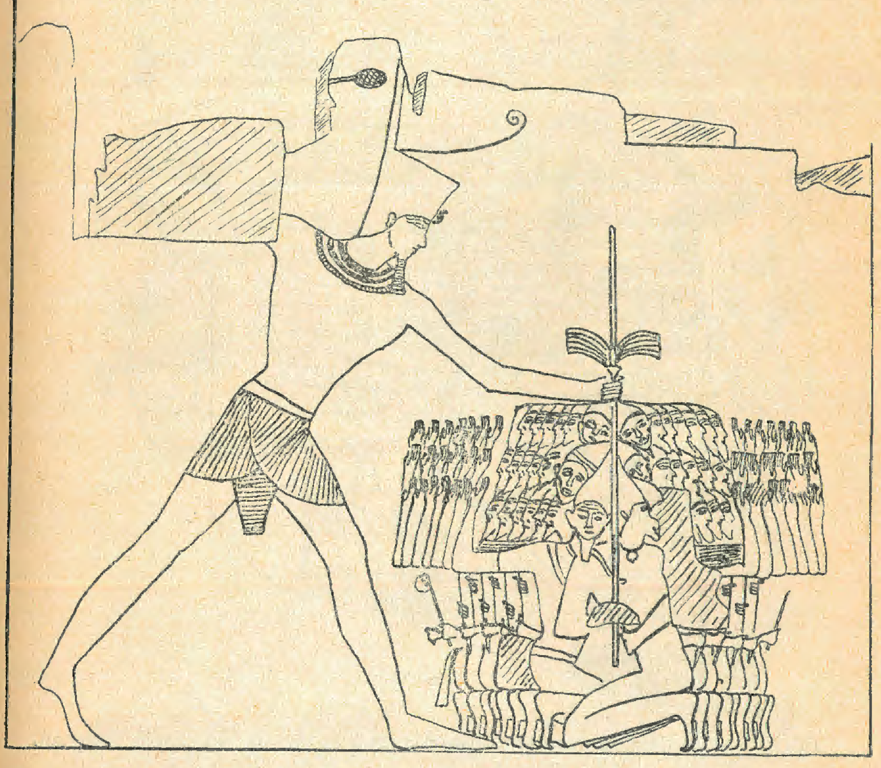


FIG. 4. — Touthmosis III massacrant ses ennemis (Karnak).

la représentation de la communauté par l'unique figure symbolique de son gouvernant n'ait été employée d'une manière constante qu'en Egypte. L'ennemi, pour sa part, est souvent rendu par une pluralité. Sur la palette de Narmer elle-même, deux adversaires tués et tombés à terre complètent la représentation de la défaite. La formule du Nouvel Empire la plus fréquente ne fait qu'amplifier le dessin de cette palette. On peut voir Touthmosis III maintenant une série de captifs impuissants. Ils mettent en relief le personnage royal plus grand que nature et, comme nous le verrons, leur confusion et leur

vaine opposition au pouvoir du pharaon comportent une signification très précise.

Si maintenant nous considérons un monument mésopotamien remontant à une période reculée, nous voici en présence d'une conception toute différente en ce qui concerne la nature du roi. Ce souverain, Eannatum, marche devant sa phalange ou s'avance sur son char, à la tête de son infanterie. De l'autre côté de la stèle, un grand personnage symbolique a attrapé l'ennemi dans un filet. C'est le portrait du dieu Ningirsu qui est ainsi, d'une manière très significative, l'équivalent du pharaon Touthmosis sur le tracé égyptien dont nous venons de parler. Le roi mésopotamien conduit son peuple, mais il n'est pas représenté comme d'une essence différente de celle de ses sujets ; c'est le dieu qui appartient à un autre ordre d'êtres. Cette conception du gouvernant se maintient dans l'art mésopotamien à travers toutes ses périodes. Par exemple, on peut voir Assournasirpal à la bataille, debout dans son char en compagnie du conducteur et d'un archer ; si certains ennemis ont fait leur soumission, d'autres n'hésitent pas à tirer de l'arc contre lui. Le dieu Assur assiste le roi.

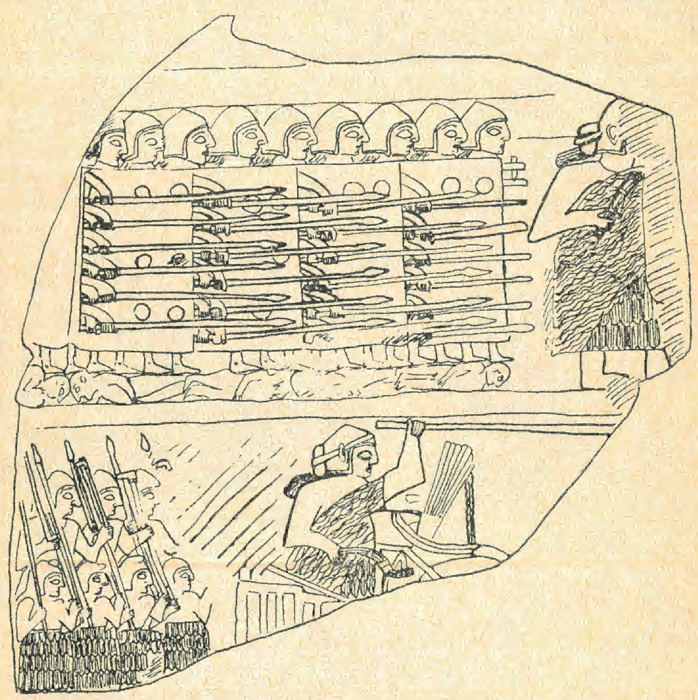


FIG. 5. — La stèle des vautours. Eannatum à la tête de son armée (Louvre).

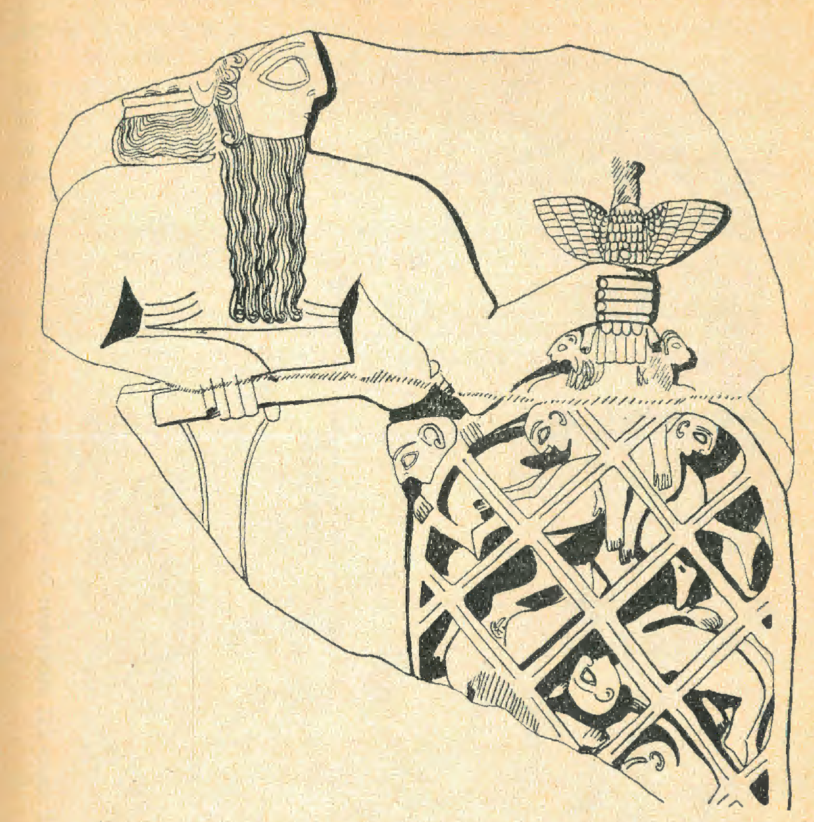


FIG. 6. — La stèle des vautours : Ningirsu détruisant les ennemis d'Eannatum.



FIG. 7. — Assournasirpal à la guerre (British Museum).

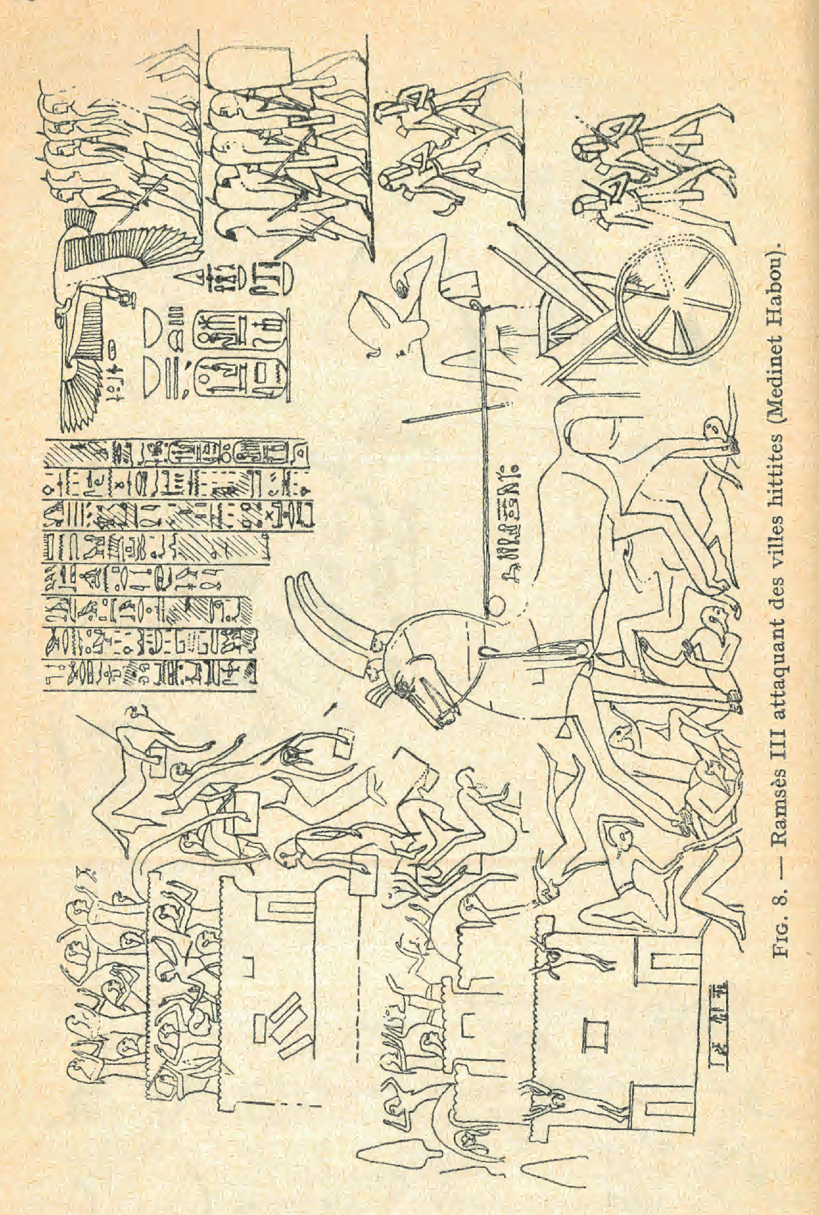


FIG. 8. — Ramsès III attaquant des villes hittites (Medinet Habou).

Les Egyptiens représentaient un épisode analogue d'une manière toute différente. Le pharaon domine toute la scène. Seul sur son char, il a attaché les rênes autour de sa taille afin de pouvoir combattre de ses deux mains, et il est si absorbé à observer l'effet produit par le dernier projectile lancé que sa main droite reste devant son visage,

alors que la corde de son arc est détendue. En dépit de ce charmant détail « réaliste », le dessin n'est que pure invention ; il est impossible de combattre d'une seule main d'un pareil char. Mais aucune reproduction de faits réels ne pourrait servir à présenter exactement un pharaon. Tout le reste du dessin a également été déterminé par la manière dont l'Egyptien considérait son souverain. Les dieux sont représentés par le vautour de Mout planant au-dessus du roi et rappelant Assur sur la stèle d'Assournasirpal. Mais le pharaon a moins besoin d'assistance que le monarque assyrien. Aucun ennemi n'ose le menacer. En outre, aucune armée n'est visible dans la ba-

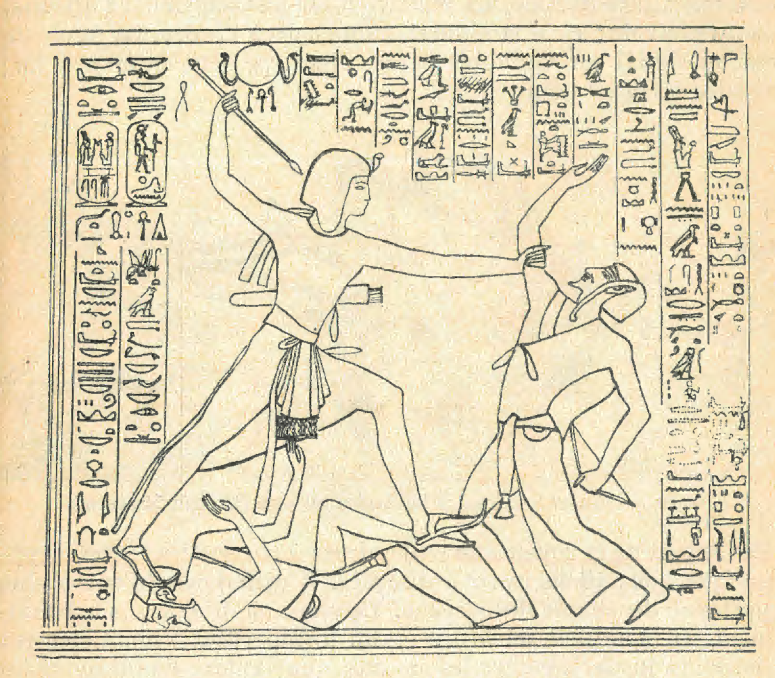


FIG. 9. — Ramsès II massacrant des Libyens (Abou Simbel).

taille. Sur la droite, les soldats égyptiens forment une bordure décorative derrière le roi, et il faut y regarder de près pour pouvoir remarquer que ces troupes ont pénétré dans la forteresse et sont en train de massacrer les Syriens. Seuls entrent en ligne de compte les actes du roi lui-même ; il est invincible, que dis-je, inattaquable, intangible. C'est pour cette raison que les textes égyptiens parlent toujours des ennemis en termes dénigrants, tels que « les misérables Asiatiques », par exemple. Personne ne saurait espérer survivre s'il a résisté au divin gouvernant. En exprimant ce thème, l'art égyptien s'élève parfois jusqu'au lyrisme. Dans une autre représentation du sujet de la plaque de Narmer, le pharaon apparaît en une lutte

corps à corps. Rien n'est plus frappant que l'imposant contraste entre cette figure robuste et agile de Ramsès II et l'écroulement pitoyable du chef libyen. On remarque aussi que l'effet redouble du fait que deux adversaires sont opposés au roi seul. Même contraste sur le bas-relief de Touthmosis III. Nous pouvons maintenant mesurer toute la signification de cette scène ; ce n'est pas une vaine affirmation qui assure que tant de gens sont impuissants contre l'unique pharaon. Sur le dessin, les ennemis représentent l'élément chaotique ; il faut en dire autant à propos du bas-relief d'Assournasirpal et même des deux personnages représentés à la base de la palette de Narmer, face dorsale. La victoire n'est pas seulement l'affirmation du pouvoir ; c'est la réduction du chaos à l'ordre. La figure de Touthmosis III est équilibrée par les dieux qui sont en face de lui ; un ordre divin est affirmé.

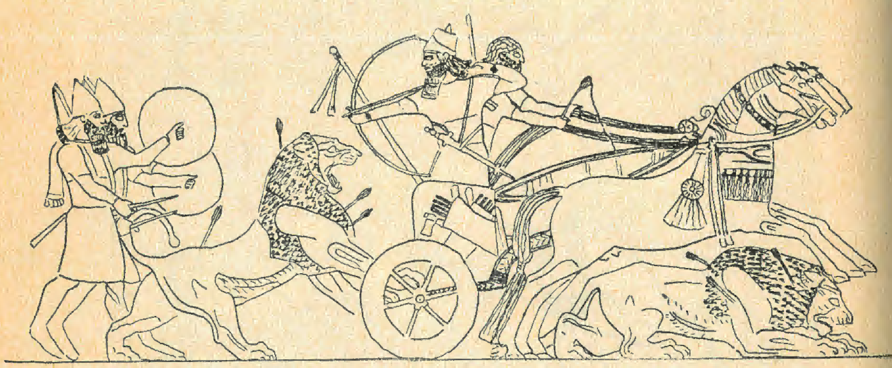


Fig. 10. — Assournasirpal à la chasse au lion (British Museum).

Cet aspect de la royauté se rencontrera à travers les textes égyptiens que nous allons avoir à discuter. Il différencie la monarchie égyptienne du simple despotisme. Le pharaon n'agit pas arbitrairement. Il maintient un ordre établi (comportant comme élément essentiel la justice), contre les assauts que tentent de lui livrer les puissances du chaos. Cette fonction est indépendante des vicissitudes ou accidents de l'histoire. C'est une vérité éternelle, et voilà pourquoi ceci reste le principal sujet traité par les artistes en tout temps. Les incidents historiques au cours desquels cette vérité s'est manifestée peuvent bien être indiqués, mais c'est à titre subsidiaire, par exemple sur les grands panneaux où figurent des textes et dans l'énumération des noms des villes capturées (1). Pour la même raison, beaucoup de textes que nous considérons comme des inscriptions historiques nous agacent quand nous y voyons prédominer généralités et clichés, en regard des très maigres renseignements de

(1) L'insignifiance relative des faits historiques se montre par la facilité avec laquelle on les copie, qu'ils soient véritables ou non ; Ramsès III reproduit les noms des villes conquises, inscrits sur le temple funéraire de Ramsès II quand il prend le plan de ce monument comme modèle pour son propre tombeau. On constate même à l'Ancien Empire que les Libyens qui apparaissent comme les victimes des conquêtes de Pepi II portent les mêmes noms individuels que ceux figurant sur les reliefs du temple de Sahouré deux siècles auparavant. Cf. Jéquier, *Pepi II*, p. 14.

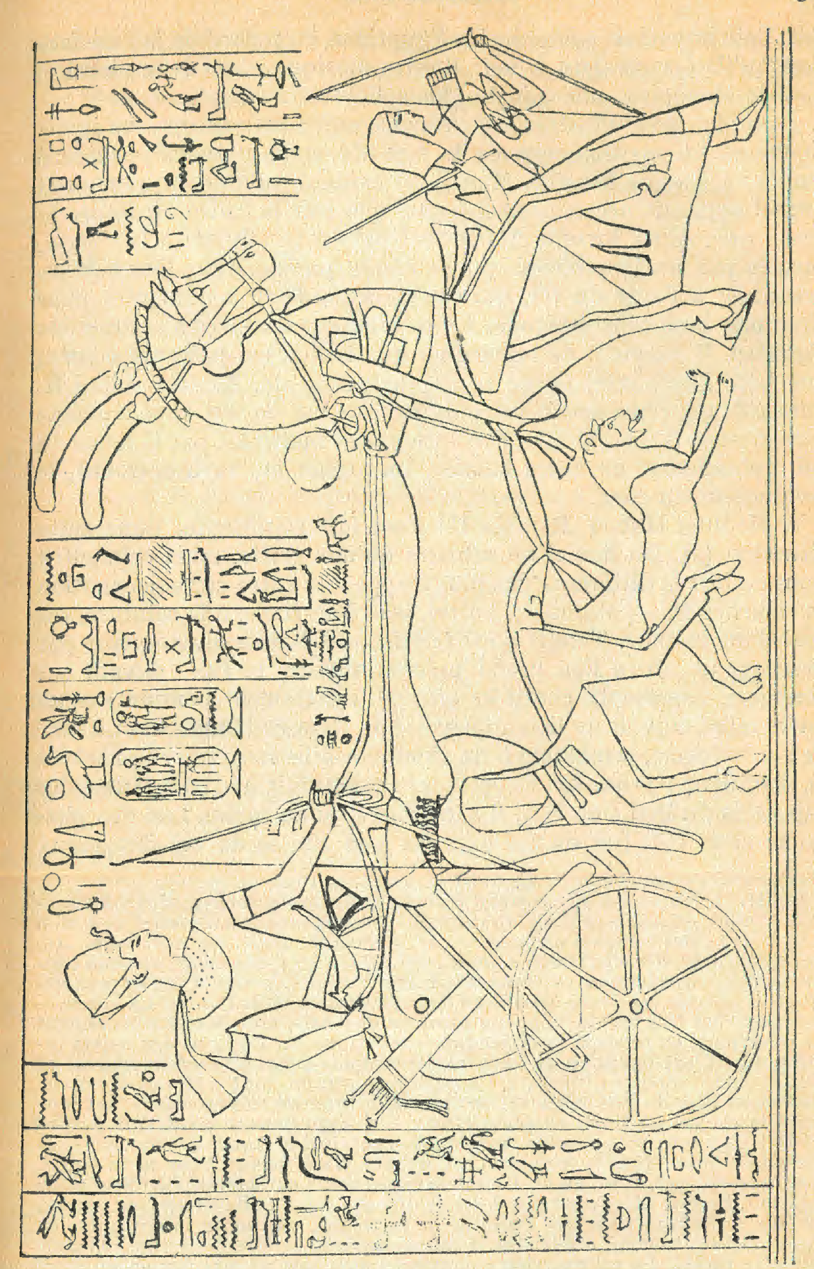


Fig. 11. — Ramsès II sur son char de guerre.

fait. Cela importait peu pour les Egyptiens, en regard de la satisfaction qu'ils éprouvaient à voir l'ordre statique, dont leur pharaon était le champion, une fois de plus solidement assuré.

Jusqu'ici, pour illustrer la différence entre les conceptions égyptienne et mésopotamienne de la royauté, nous n'avons considéré que des scènes de bataille. Mais il est évident qu'un contraste aussi formel apparaît nécessairement quel que soit le cadre où figure le monarque. Ainsi, lorsque Assournasirpal est représenté à la chasse, surpris par un lion blessé qui l'attaque par derrière. Des soldats accourent à l'aide du roi, qui se retourne, l'arc tendu, prêt pour tirer une bête plus éloignée. Le conducteur du char s'occupe des chevaux. Il convient de remarquer que le lion est présenté comme une bête imposante, on ne peut plus puissante. Assourbanipal figure ailleurs, représenté avec plus de réalisme encore, dans la même conjoncture (1). La tête du lion furieux est maîtrisée par la lance du roi, qu'assistent un autre lancier, un archer et, naturellement, le conducteur du char.

A Medinet Habou, Ramsès III s'est fait représenter dans cette situation (2). Du lion il ne subsiste qu'une griffe, mais cela suffit pour établir la différence des plus frappantes entre cette conception et celle des Mésopotamiens. Le roi, les rênes fixées à la ceinture, est seul dans le char. Tandis qu'il fait front à l'animal attaquant par derrière, un autre lion prend précipitamment la fuite devant ses coursiers, représenté chétif et effrayé, exactement comme sur un autre relief on voit un lion apprivoisé de Ramsès II marchant à côté de son attelage, semblable à un chien de taille moyenne. Ces scènes ne signifient pas que les Egyptiens se soient fait une idée fausse des capacités du lion ; en fait, il est prouvé qu'au moins l'un des pharaons était très fier de ses exploits à la chasse de ces dangereux

(1) *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Londres, 1932, pl. 31.

(2) H. H. NELSON *et al.*, *Medinet Habu*, vol. I, Chicago, 1932, pl. 35. BREASTED, *Studies presented to F. Ll. Griffith*, p. 267-271, voit dans le relief égyptien le prototype des versions assyriennes. B. MEISSNER, *Beitr. zur altoriental. Archäologie* (*Mitt. der altoriental. Gesells.*, vol. VIII, 1934) soutient l'opinion contraire, parce que les chars étaient originaires d'Asie. Cependant, on ne peut démontrer aucune influence artistique dans un sens ou dans l'autre. La connaissance du char tiré par des chevaux provient de l'Asie, mais MEISSNER confond les questions, en fondant la dépendance artistique sur l'origine des objets représentés. L'art égyptien et l'art mésopotamien nous présentent cheval et char sous des aspects différents. Le modèle asiatique, sur l' « étendard » d'Ur, sur le vase d'or de Ras Shamra, sur les sculptures des rois assyriens, est toujours le cheval de trait, en plein effort. Les Egyptiens avaient leur propre genre ; ils montrent un noble animal, fringant, le dos arqué, et cela déjà sous le règne d'Amenophis II (tombeau d'Userhet ; WRESZINSKI, *Altas zur altägypt. Kulturgesch.*, vol. I, pl. 26 *a*). Un autre type encore caractérise l'art mycénien (bijoux). Le lion attaquant par derrière un char royal ; il semble que cela ait dû être assez rare pour que l'origine de ce thème, quand on le rencontre en Egypte et en Assyrie, doive être la même, mais peut-être nous abusons-nous sur cette rareté. Le roi assyrien « chassait » avec des soldats formés en carré et dont les boucliers prenaient l'aspect d'un mur. Si le roi égyptien chassait avec des rabatteurs en plaine, une situation analogue pouvait se produire ; dans chaque cas, la chasse et le jeu se livraient dans un espace limité, et dès lors ce sujet pouvait se fixer dans l'art des deux pays d'une manière indépendante.

fauves. Amenophis III, dans sa dixième année, émit une série de grands scarabées commémoratifs sur lesquels on lit ceci : « Liste des lions que sa Majesté a pris par son propre tir depuis l'an 1 jusqu'à l'an 10 : (savoir) cent deux lions farouches (1) ». Mais l'art ancien ne se borne pas à représenter ce que les yeux peuvent voir. En Egypte aussi bien qu'en Mésopotamie, on représentait des chasses



FIG. 12. — Ur-Nammu fait une offrande avant de bâtir un temple.

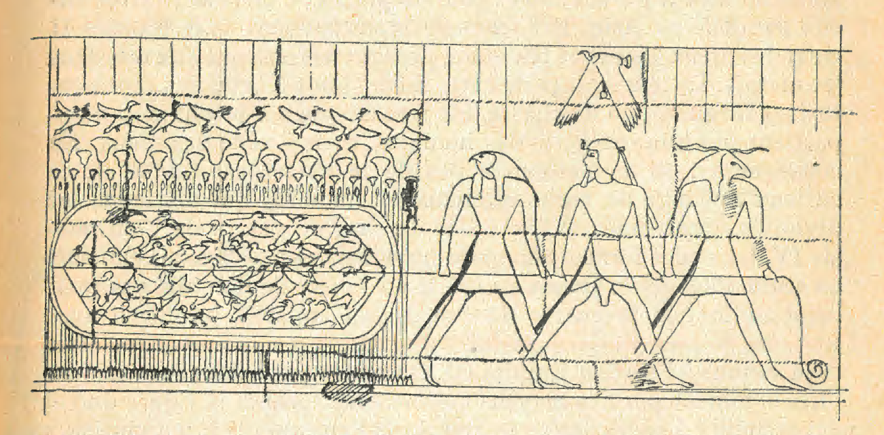


FIG. 13. — Ramsès II prenant des oiseaux au filet, aidé des dieux Horus et Khnoum (Karnak).

au lion pour proclamer la valeur du roi pratiquant un sport dangereux. Mais en Mésopotamie, le chasseur apparaît là comme un homme héroïque, tandis qu'en Egypte c'est bel et bien un dieu qui détruit ses victimes par la perfection de son pouvoir, comme en jouant. Pour nous, cela semble dépasser le but, car nous ne voyons pas de mérite à remporter la victoire quand les combattants sont tellement inégaux entre eux. Mais notre réaction ne fait que donner la mesure de la vaste distance qui nous sépare de la mentalité égyptienne. Comprenons donc bien que les scènes de chasse reflètent la même conception du roi que les tableaux de batailles. Les représen-

(1) BREASTED, *Ancient records*, II, 865 (revu par J. A. WILSON).

tations égyptiennes montrent le pharaon à la manière des dieux de l'*Iliade*, décidant de l'issue du combat, mais n'y courant aucun danger. En Mésopotamie le roi figure à la tête de ses troupes, risquant sa vie tout comme elles.

C'est en une seule circonstance que le pharaon apparaît sur le pied d'égalité avec d'autres personnages, nous voulons parler du cas où il se trouve en la compagnie des dieux. Or, c'est précisément là que l'on nous montre le roi mésopotamien non pas en souverain, mais en sujet. La stèle d'Ur-Nammu caractérise bien le point de vue mésopotamien en tout temps. Le roi se tient là dans l'attitude de l'adoration et de l'humilité, devant le trône de son dieu. A l'époque assyrienne, la relation n'est pas essentiellement différente, mais elle est devenue moins directe. En règle générale, on voit le monarque représenté devant la statue du dieu.

Un rapport correspondant est aussi connu en Egypte, quoique le roi n'y figure pas simplement en adorateur mais remplissant en personne tous les actes du rituel quotidien pour tous les dieux du pays. Mais en outre il y a des scènes pour lesquelles on ne peut trouver aucun parallèle en Asie. Par exemple, nous pouvons voir Ramsès II entre les dieux Horus et Khnoum, prenant des oiseaux aux rets dans les marais. Le témoignage de cette scène, joint à celui des représentations de guerre ou de chasse, est fort éloquent : le pharaon n'appartient pas à la catégorie des humains, mais à celle des dieux. En conséquence, on ne s'étonnera pas de le rencontrer revêtu de ce curieux mélange de traits animaux et humains qui distingue les divinités égyptiennes. A l'intérieur du char de guerre de Touthmosis IV, les seules formes purement humaines sont celles des ennemis en train d'agoniser. Quant au roi, il a l'aspect de lion ailé qui était celui du dieu de la guerre Montou, lequel apparaît lui-même avec une tête de faucon. Cette manière de représenter le monarque était déjà connue à l'Ancien Empire (1). On remarquera dans le dessin du char comment par des moyens entièrement formels la figure du roi est assimilée à celles des êtres divins qui l'entourent. Il y a plusieurs espaces, recouverts de lignes fermées, qui sont bien significatifs à cet égard : les ailes du roi et celles du dieu, l'éventail royal derrière le lion ailé et le scarabée solaire ailé, les ailes verticalement découpées de ce dernier, qui s'harmonisent avec les couronnes de plumes du dieu à gauche et avec le roi à droite. Ainsi, par des moyens purement esthétiques, le roi est présenté comme faisant partie intégrante du monde des dieux, détruisant les mortels égarés qui se mettent en mouvement contre lui.

C'est sur cette toile de fond qu'il faut considérer un type de monument qui nous est familier et que, pour cela même, nous ne sommes pas du tout capables d'apprécier. Le sphinx, qui pour les Grecs res-

(1) La figure étant incomplète, on ne sait pas au juste si elle avait une tête humaine ou une tête d'oiseau. BORCHARDT, *Sahure*, I, 33 ; II, pl. 8 et p. 21 ; Neuserre, p. 46 ss.

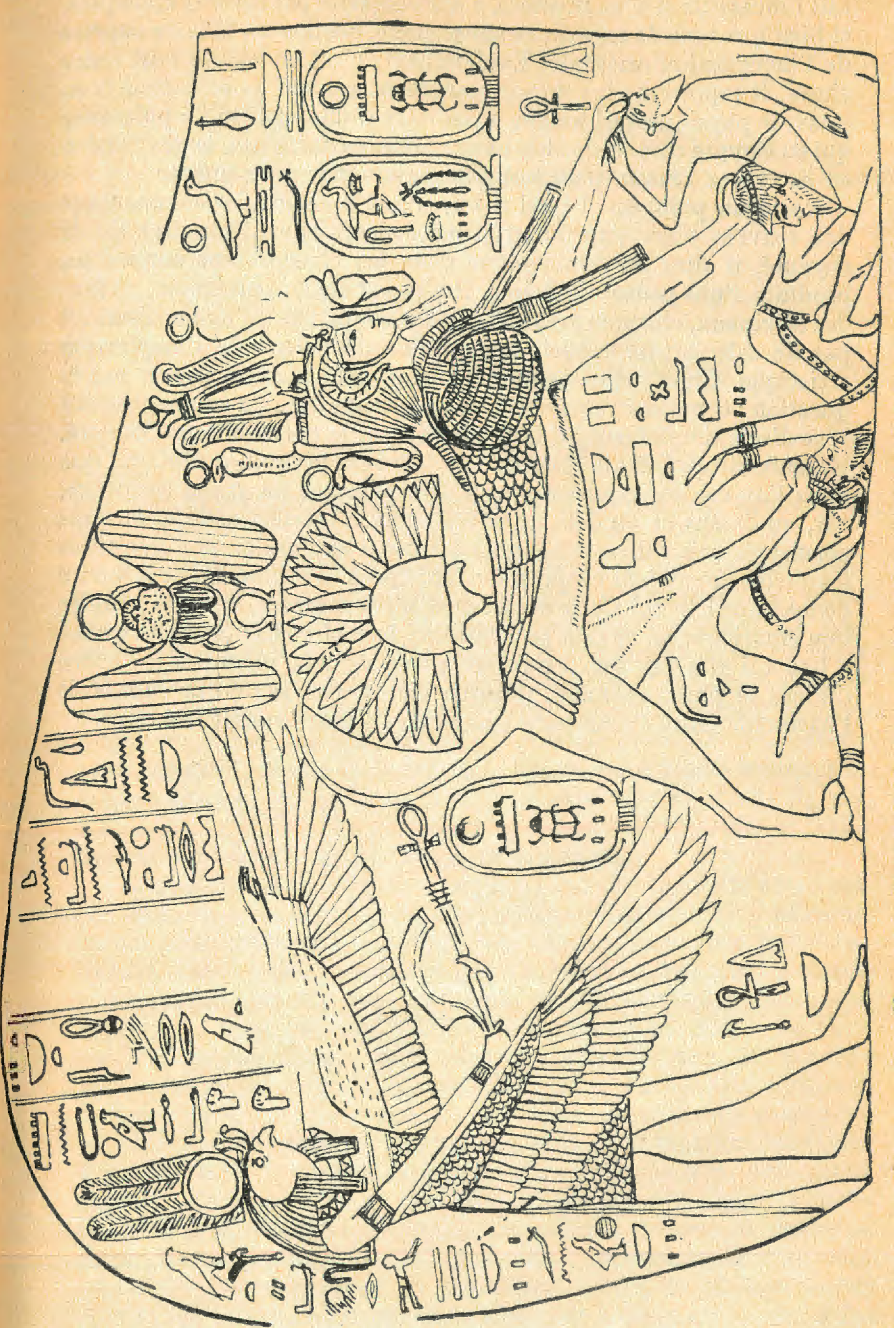


FIG. 14. — Côté du char de guerre de Touthmosis III (Le Caire).

tait l'incarnation d'un mystère, a été vulgarisé par les arts appliqués, si bien que nous le regardons simplement comme un bizarre caprice de l'imagination orientale. Evidemment, c'est en réalité tout autre chose. Il représente le roi, non seulement comme un être doué d'un pouvoir physique surhumain, mais doté d'une qualité de puissance qui en Egypte caractérise les dieux. Dans certains cas, la réalisation en est assez réussie pour nous impressionner nous-mêmes.

Reste un point sur lequel il importe d'insister. En commentant des œuvres d'art exprimant deux conceptions différentes de la royauté, il aura pu sembler que nous les considérions comme les produits d'une pensée délibérée. Il n'en est rien, assurément ; en face des originaux, chacun reconnaîtra sans hésitation qu'ils ne résultent pas de calculs intellectuels mais qu'ils découlent de l'inspiration artistique. En d'autres termes, l'artiste ancien ne se posait pas la question : comment représenter le roi comme dieu ou comme héros ? Il se disait simplement : il faut que je fasse le portrait de sa Majesté. Et, suivant qu'il était égyptien ou assyrien, le résultat était tel que nous l'avons vu. S'adresser aux arts présente un grand avantage, car, au-dessus et au delà de notre analyse intellectuelle, cela nous permet de saisir directement les formes d'expression par lesquelles les anciens rendaient ce qu'ils avaient éprouvé comme étant la vérité concernant leur roi. Cette expérience, au demeurant, était en premier lieu émotionnelle, et cela se comprend fort bien. Car la vérité quant à leur roi affectait leur existence à tous égards, même dans l'ordre d'idées le plus personnel, puisque c'était par le roi que subsistait l'harmonie entre l'existence humaine et l'ordre surnaturel.

LIVRE PREMIER

L'ÉGYPTE

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉTABLISSEMENT DE LA ROYAUTÉ

CHAPITRE PREMIER

LA FONDATION HISTORIQUE. L'ŒUVRE DE MENÈS

La royauté égyptienne apparut à la fin de la période prédynastique. Les Egyptiens en avaient nettement conscience ; ils reconnaissaient un premier roi d'une première dynastie, Menès. La tradition lui donnait pour prédécesseurs les « esprits demi-divins » qui avaient succédé au gouvernement des dieux. Ceux-ci à leur tour avaient été précédés par le Créateur, Rē. Le gouvernement monarchique était donc contemporain de l'univers ; d'emblée, le Créateur avait assumé l'empire de sa création. Mais sous sa forme égyptienne caractéristique, on se rappelait la royauté comme l'une de ces innovations qui marquaient le commencement de l'histoire et tranchaient nettement sur les temps préhistoriques.

Les savants modernes ont, presque à l'unanimité, rejeté cette vue des anciens, sans l'améliorer. Car, si nous étudions les nombreux monuments antérieurs aux dynasties en remontant aux premières d'entre elles, il faut admettre que l'apparition du gouvernement pharaonique coïncide avec une série de phénomènes entièrement dépourvus de précédents. La tradition concernant Menès ne peut signifier qu'une chose, l'unification de toute l'Egypte. Or, à la lumière des monuments contemporains, cette réalisation apparaît comme l'aspect politique de l'une des crises créatrices qui marquent et jalonnent la croissance spasmodique de la civilisation humaine. L'ascension de la première dynastie s'accompagne d'un événement capital : l'introduction de l'écriture, ainsi que d'un progrès technique réalisé par l'usage d'outils métalliques désormais répandus dans des proportions considérables, de l'apparition de nouveaux modes d'expression dans l'art monumental, bref, du passage décisif d'une civilisation rurale, encore comparable à celles qu'on rencontre

à travers l'Europe et l'Asie préhistoriques, à la civilisation la plus haute que le monde ait jamais connue.

Dans cette transformation vraiment étonnante, l'unification politique du pays représente un élément plus complexe qu'on ne l'admet habituellement. Cela ne fut pas simplement une solution pratique apportée au problème de l'organisation. La forme donnée à cette solution, c'est-à-dire la monarchie double de Menès, le royaume de Haute et Basse Egypte, fut une invention aussi significative et aussi féconde par ses conséquences qu'aucune de celles qui se réalisèrent à cette étape formative de la civilisation. Exprimant un point de vue particulièrement égyptien, cette monarchie était capable de revêtir un sens symbolique qui en explique la permanence, le pouvoir comme force culturelle et la valeur que lui donnèrent les anciens qui y virent une totale rupture avec le passé. Il nous faut donc apporter de grands soins à définir les circonstances qui en ont marqué l'apparition.

Les racines de l'unité égyptienne remontent au plus lointain passé. La population de la vallée du Nil était aussi homogène, physiquement et sur le plan culturel, qu'il est possible de l'être quand il s'agit d'un groupe aussi considérable. L'examen de la faune et des silex donne à penser qu'aux premiers temps de l'époque néolithique les habitants descendirent des plateaux désertiques environnants. Le changement de climat qui transformait en déserts ces vastes pâturages rendit en même temps les marais de la vallée du Nil propres à fixer l'habitation humaine. Nous savons que l'aspect physique des habitants de cette vallée, depuis le delta jusqu'à la Nubie, est resté à peu près le même depuis les temps prédynastiques jusqu'à la basse époque (1). Ils partageaient aussi une culture matérielle à l'époque prédynastique. Il y a des indices permettant de supposer que cette culture, dite amratienne (2), s'étendait largement en Libye et atteignait à l'est la mer Rouge (3). Des ressemblances physiques et ethnologiques, ainsi que certains éléments du langage, rattachent solidement les anciens Egyptiens à la population de langue hamitique d'Afrique orientale (1). Il semble que la civilisation pharaonique se

(1) G. M. Morant, *Study of Egyptian craniology from Prehistoric to Roman times, Biometrika,* XVII, 1925, 1-52.

(2) Kees, *Götterglaube,* p. 122, se laisse abuser par l'habitude, en archéologie, de parler de « culture » à propos d'une simple variation locale d'une civilisation largement répandue. Aussi trouve-t-il à confirmer par l'archéologie sa théorie de la religion égyptienne conglomérat de cultes locaux entièrement dépourvus de relations entre eux. C'est précisément ce que contredit la documentation archéologique congrument interprétée, car les vestiges prédynastiques, provenant de sites très distants les uns des autres, sont remarquablement homogènes. Le tasien, le badarien et l'amratien marquent trois étapes successives d'une seule culture, répandue sur la vallée du Nil et les régions qui l'entourent, sauf le delta. Au gerzéen, cette culture persiste à maints égards ; quant au semainien, on s'accorde maintenant à l'éliminer.

La description la plus récente de la civilisation prédynastique dans ses diverses phases, se trouve dans l'introduction de *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Aegyptens,* de A. Scharff, *Mitt. aus der ägypt. Sammlung,* vol. IV, Berlin, 1931. Voir aussi M. Flinders Petrie, *Prehistoric Egypt,* Londres, 1920. Des corrections à ces deux ouvrages ont été présentées par Hélène J. Kantor, *The final phase of predynastic culture, gerzean or semainean ? Journ. n.-east. stud.,* III, 110-146.

(3) L'amratien proprement dit se trouve en Egypte, en Nubie et sur le rivage de la mer Rouge ; il présente certains traits connus plus tard en Libye (Scharff, *Vorgeschichtliches zur Libyerfrage, Z. ägypt. Spr.,* LXI, 16 ss. Mais l'étape badarienne de la civilisation prédynastique, qui aboutit à l'amratien, est représentée dans le désert libyen à l'ouest d'Abydos (*Man,* 1931, nº 91) et même, vers le sud, jusqu'à la hauteur de la troisième cataracte à plus de six mille kilomètres à l'ouest du Nil (*Journ. eg. arch.,* XXII, 1936, 47 s.) A cet égard, comme à d'autres, le Delta ne fournit aucun renseignement.

(1) Certains bracelets des Masaï établissent la preuve fondamentale du fait que survivent à ce jour des traits remontant à une ancienne civilisation africaine et que, par conséquent, les ressemblances entre Africains modernes et anciens Egyptiens n'émanent pas toujours de l'Egypte. Ces bracelets sont identiques à deux autres, qu'on a trouvés dans une tombe qui date de 3000 - 2700 avant J.-Ch., et qui abritait presque certainement non un Egyptien mais un étranger, du pays de Pount ou des Somalis. Voir *Studies presented to F. Ll. Griffith.,* p. 445-454. A la bibliographie citée là on doit ajouter : W. Hölscher, *Libyer und Aegypter* (*Aegyptol. Forschungen,* éd. par Al. Scharff, Heft 4, New York, 1937) et Marianne Schmidt, *Die Grundlagen der Nilotenkultur, Mitt. der anthropolog. Gesells.,* Vienne, vol. LXV, 1935. Un second argument qui appuie l'hypothèse d'un substratum hamitique auquel remonteraient les analogies entre l'Egypte et l'Afrique moderne, est le fait que les points de contact se trouvent en Egypte à une période reculée mais n'y persistent pas, tandis qu'ils survivent un peu plus longtemps sur le haut Nil et qu'on les trouve aujourd'hui chez certains sauvages. Voir ci-après, p. 83, n. 3.

Des comparaisons linguistiques nous permettent d'appeler « hamitique » ce substratum est et nord-africain de l'ancienne Egypte. Il est vrai que l'égyptien ancien présente aussi des ressemblances avec les langues sémitiques, et, semble-t-il, de deux sortes : des traits communs proviendraient d'une époque où les groupes hamite et sémite n'étaient pas encore différenciés, et ailleurs se montrerait l'influence de langages sémitiques développés (E. Zyhlarz, *Das geschichtl. Fundament der hamitischen Sprachen, Africa,* Londres, IX, 1936, 433-452 ; *Ursprung und Sprachcharakter des altägyptischen, Zeitschr. f. Eingeborenensprachen,* XXIII, 1932-33, 1 ss. ; XXV, 1934-35, 161 ss.) Zyhlarz voit dans l'ancien égyptien un idiome essentiellement hamitique, contenant deux courants hamitiques distincts, et un troisième qui se laisse reconnaître comme sémitique. Il croit que ce langage se développa comme une « langue utilisée dans les échanges », tel le français de l'Ile-de-France se répandant sur la France entière, et le « haut allemand » en pays germaniques. Sethe, *Urgesch. und älteste Relig. der Aegypter,* voit aussi dans l'égyptien un mélange de langages. Ce qui importe pour nous, c'est de noter la différence des relations de l'ancienne culture égyptienne avec les civilisations hamitiques et sémitiques, respectivement ; nous employons ces deux termes linguistiques pour être brefs. La culture matérielle et spirituelle de l'ancienne Egypte diffère à fond des anciennes civilisations de peuples avec parlers sémitiques, et elle présente des analogies frappantes avec celles des Hamites et demi-Hamites africains. Nous aurons à en examiner quelques-unes, dans cet ouvrage. Parmi celles que relèvent les *Studies presented to F. Ll. Griffith,* rappelons ici que certaines différences entre la coiffure des anciens et celle des guerriers masaï expliquent des particularités de celle du pharaon, — que des palettes de schiste prédynastiques laissent voir un type spécial de circoncision encore en usage de nos jours chez les Masaï, — et que seuls ce peuple et les anciens Egyptiens comptent comme premier jour de la nouvelle lune celui qui suit le dernier jour où elle était visible. Mais la comparaison s'applique aussi à d'autres Africains de l'est. Un arc de modèle simple et particulier est connu dans l'ancienne Egypte comme chez les Masaï, Somalis et Bahimas. La curieuse habitude de porter un poignard planté dans un bracelet au-dessus du coude se remarque dans des tombes égyptiennes archaïques (Scharff, *Die archäologischen Ergebnisse des vorgeschichtl. Gräberfeldes von Abusir el-Meleq,* Leipzig, 1926, p. 49), sur les momies du roi Kamosé et de certains de ses contemporains, comme parmi les Nubiens, les Bisharin, les Touareg et les Berbères. Voir aussi plus loin, chap. 5, *B* ; 14, *A*.

Tout bien considéré, j'ai évité d'ajouter à cette documentation des traits concernant l'Afrique occidentale, et je me suis borné à des peuples modernes montrant avec les anciens Egyptiens certaines affinités linguistiques ou phy-

soit dressée sur ce substratum hamitique d'Afrique orientale. En tout cas, les habitants préhistoriques de la vallée du Nil ont nécessairement possédé une culture spirituelle commune, corrélative aux vestiges homogènes, physiques et archéologiques.

On peut reconnaître les éléments de cet héritage commun dans certaines idées qui, en tout temps, prédominèrent à travers le pays, quand bien même leurs formes extérieures purent varier de place en place. Selon l'une de ces croyances fondamentales, la puissance divine était susceptible de se manifester en certains animaux ou oiseaux, spécialement des taureaux, des vaches, des béliers, des faucons. Une autre croyance faisait surgir le monde visible d'un océan primordial, et considérait le Créateur comme le dieu manifesté dans la puissance du soleil. L'unité de base de tous les Egyptiens aura certainement été un facteur de la soudaine efflorescence de la civilisation sous la première dynastie. Les pouvoirs d'action concertée que comporte une pareille unité purent alors, pour la première fois, se réaliser et prendre un essor bien conditionné.

Les différences susceptibles de contrarier l'unification ne pénétraient pas très profondément dans l'élaboration de la culture égyptienne. Elles sont telles qu'il est possible de les expliquer par le passage de l'existence nomade de chasseurs et de bergers des hauts plateaux à l'état sédentaire des paysans fixés dans la vallée. La fixation renforce le particularisme. De légères différences existant depuis longtemps deviennent plus prononcées ; des conditions spéciales, les particularités de chefs ou de prêtres locaux, des expériences religieuses ou autres affectant quelques-unes des communautés et non pas toutes, ces facteurs et d'autres, analogues, donnent l'impulsion aux cultes et coutumes locaux qui ont récemment fait l'objet d'études parmi les égyptologues, auxquels ces diversités firent souvent perdre de vue la communauté sous-jacente des croyances (1). Ils ont aussi accepté une brillante mais essentiellement mécanique réduction de contrastes religieux en conflits quasi historiques (2).

siques ou les unes et les autres. Mais l'influence hamitique se manifeste en Afrique bien au delà de ces limites-là. Voir C. G. SELIGMAN, *The races of Africa*, éd. revue, p. 96, et W. D. HAMBLY, *Source book for African anthropology*, Chicago, Field museum, 1927), carte linguistique de l'Afrique, p. 288.

En ce qui concerne le climat, la faune et la flore de l'Egypte prédynastique et pharaonique, avec les équivalences actuelles sur le Nil blanc dans le Soudan, voir Percy E. NEWBERRY, *Egypt as a field for anthropol. research, Smithsonian report*, 1924, 235-259 ; S. PASSARGE, *Die Urlandschaft Aegyptens und die Lokalisierung der Weige der altägypt. Kultur, Nova acta leopoldina*, N. F., vol. IX, nº 58, Halle (Saale), 1940.

(1) On fait couramment porter l'accent sur les différences « originelles » et sur le « syncrétisme » ultérieur, spécialement en matière religieuse. L'existence d'une religion égyptienne est, de la sorte, implicitement niée. Aussi préférons-nous expliquer les différences comme nous l'indiquons dans le texte, jusqu'à preuve du contraire. Voir aussi chap. 3, *A*.

(2) SETHE, *Urgeschichte*. Sethe reconstruisait l' « Urgeschichte » selon un principe unique : chaque fois qu'un dieu était reconnu à travers l'Egypte, il admet que sa cité avait été, en un temps ou un autre, la capitale du pays ou d'une grande partie du pays. D'autres, comme JUNKER, *Onurislegende*, p. 64 et *passim*, ont soutenu que chaque culte « se répandait » lorsque ses adhérents

Si nous nous libérons de ces hypothèses et considérons simplement ce qui en fait subsiste des époques prédynastique et protodynastique, un tableau moins compliqué se présente, et son exactitude se trouve opportunément confirmée par des observations faites en Afrique moderne, dans certaines régions où persistent encore des conditions similaires :

L'organisation sociale est essentiellement celle d'une pluralité de

subjuguaient leurs voisins, mais Sethe a construit toute une histoire en forme, pour les temps préhistoriques. Dans sa préface il reconnaît le caractère purement hypothétique de son ouvrage, mais l'impressionnante maîtrise qu'il montre dans la connaissance des sources lui a valu une acceptation générale de ses vues. Ce que Sethe appelait sa « représentation personnelle » (« que celui qui n'y veut pas croire, n'y croie pas », *Urgesch.*, p. 2 s.) « correspond, dit JUNKER, au cours reconnu dans l'histoire de la religion égyptienne » (*Die politische Lehre von Memphis, Abhandl. der preuss. Akad. phil.-hist. Klasse*, nº 6, 1941, p. 62). KEES SARL (*Kultlegende und Urgeschichte, Nachr. von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen*, 1930, p. 345-362) s'opposait aux vues de Sethe, mais les siennes ne sont pas plus satisfaisantes. Son admirable familiarité avec les sources se combine — volontairement (avant-propos de *Totenglauben*) — à l'ignorance des religions comparées ; de là l'irréalité de ses discussions, comme aussi l'absence de fondement et la banalité de ses généralisations (exemples : *Totengl.*, p. 31, 38), et la manière de traiter du mythe, de la relation entre les primitifs et les phénomènes naturels, ou d'aborder des problèmes analogues, dans *Götterglaube*. Ni la rationalisation, ni la croyance à l'envie et à la rivalité des anciens clergés ne peuvent nous amener à comprendre les anciens. Une phrase comme la suivante, qui caractérise bien Kees, ne correspond à aucune réalité de la vie religieuse : « In älterer Zeit war dagegen der Königsgott Horus das Machtziel des Min » (*Götterglaube*, p. 200). L'ouvrage de Kees, comme celui de Sethe, a enrichi notre connaissance, d'innombrables détails des cultes égyptiens, mais non notre compréhension de la mentalité religieuse égyptienne. Ces deux savants attribuent à Héliopolis une grande influence, mais, tandis que Sethe émet l'hypothèse d'une royauté prédynastique ayant cette cité pour centre, Kees place son influence à l'époque des quatrième et cinquième dynasties. Ni l'un ni l'autre ne croit, comme nous, que cette influence ne résulta pas d'événements politiques, mais de la qualité des théologiens d'Héliopolis et de leur préoccupation suivie, visant à trouver des formules à des croyances qui, sous une forme ou sous une autre, avaient été professées par la plupart des Egyptiens depuis un lointain passé.

Récemment GARDINER, dans *Horus the Behdetite, Journ. eg. arch.*, XXX, 23-26, a renversé un autre appui de la reconstruction de Sethe, en montrant que l'Horus d'Edfou n'était pas originellement chez lui à *Damanhour* ni nulle part ailleurs dans l'ouest du delta, mais qu'il fallait plutôt le rattacher à Behdet, localité entourée de marais, à l'extrémité nord-est du delta, qui ne peut pas avoir été (*ibidem*, p. 59) la capitale de l'État présumé de Basse Egypte. Gardiner ne démontre pas qu'Horus d'Edfou vînt de cet endroit-là ; au contraire, il montre qu'à Behdet, en Basse Egypte, on adopta à l'époque historique des dieux méridionaux, et qu'ainsi on put recevoir Horus d'Edfou, qui était dans le sud, et où ce dieu était établi dès la troisième dynastie (*ibidem*, p. 32). Pour soutenir qu'Horus arriva du nord en Haute Egypte, on ne peut s'appuyer, semble-t-il, que sur le rôle de ce dieu dans les représentations symboliques des deux pays. KEES, *Götterglaube*, p. 426-429, a insisté une fois de plus sur ce que cet argument a de fallacieux. Il nous faut ajouter qu'il n'est pas permis de projeter en arrière la symétrie, pleinement significative, de la double monarchie de Menès, de la reporter dans la période précédant l'unification. Mais, une fois que le couple Horus et Seth fut employé pour symboliser les deux pays, Horus dut représenter la Basse Egypte, puisque les deux sanctuaires de Seth, à Ombos et à Sou, étaient dans le sud. Dans la théologie memphite, à laquelle Gardiner se réfère (*op. cit.*, p. 24 s.), Seth figure comme dieu du sud, mais Horus *n*'apparaît *pas* comme le dieu indigène de la Basse Egypte (cf. ci-après, chap. 2). Il faut noter aussi que l'on n'est pas fondé à lire, dans les titres des rois de la première dynastie (exemple : Gardiner, *op. cit.*, p. 59 et n. 4) : « Horus le Behdetite », pour « Horus ». Voir encore *ibidem*, p. 48, n. 4.

villages unis en une communauté sous un chef commun... Mais à travers cette forme de groupement politique il est en général possible de découvrir une influence unifiante qui procède d'un sentiment de parenté, et par conséquent la possession d'un culte religieux commun intensifiée par la pression qui s'exerce de l'extérieur (1).

A quel point cette description convient bien pour l'Egypte prédynastique, on le saisit nettement si l'on considère la modestie des vestiges laissés par les villages de cette époque si reculée ; l'homogénéité du contenu des milliers de sépultures, la division ultérieure de l'Egypte en nomes ou provinces qui remontent pour l'essentiel aux communautés formées aux époques les plus anciennes, la facilité avec laquelle ces provinces devenaient indépendantes sous leurs propres chefs chaque fois que le pouvoir central venait à s'affaiblir, leur représentation par des enseignes ou des emblèmes en rapport avec un culte local, et la variation dans le groupement de ces objets (indiquant une conformation politique instable et changeante) qui apparaissent sur des monuments prédynastiques en train de réprimer les ennemis ou de démolir des villes. Nul doute que notre citation, extraite d'un exposé des conditions modernes du pays, ne s'applique intégralement à celles qui existaient avant l'élévation de Menès.

Au sein d'un pareil agrégat de petites communautés, des unités politiques plus importantes pouvaient se former. « C'est dans quelque organisation aussi peu rigide... que, dans cette partie de l'Afrique, des chefs souverains peuvent surgir, lorsque quelque forte individualité ou un chef de guerre se met à étendre son pouvoir au delà de son propre groupe, formant ainsi des confédérations encore lâches, qui, en face d'une offensive ennemie, se cimentent, presque comme si l'on s'approchait déjà de l'état d'une petite nation (2). » Telle est évidemment l'évolution qui se reflète sur les palettes votives en schiste prouvant par le groupement varié de leurs emblèmes l'existence de « communautés peu rigides ». Elles sont un peu antérieures au roi Menès (3). Et comme celui-ci, à en juger par le style de ses

(1) C. G. SELIGMAN, *The races of Africa*, éd. revue, p. 83 s.
(2) *Ibidem*.
(3) Nous appelons « Menès » le créateur d'une Egypte unifiée, parce que la tradition égyptienne le connaît sous ce nom. Il reste cependant à déterminer s'il y eut un roi de la première dynastie connu par ses contemporains sous le nom de Menès, et si oui, lequel. Le signe *mn* est utilisé pour plusieurs souverains. W. B. EMERY, *Ḥor Aḥa* (*Excavations at Saqqara*, 1937-38), le Caire, 1939, p. 4-7, a présenté les documents qu'on peut produire en faveur de l'identification d'Aha à Menès. V. VIKENTIEV, *Annales du serv. des.antiq. de l'Egypte*, XXXIII, 1934, 208 ss. ; XXXIV, 1935, 1 ss. ; XLI, 1942, 276-295, oppose à cette vue de fortes objections. Mais, si *mn* apparaît pour plus d'un roi, cela ne parle guère ni pour ni contre n'importe quelle identification ; cela aide seulement à expliquer comment le nom de Menès devint la désignation traditionnelle du fondateur de la première dynastie. DRIOTON et VANDIER, *L'Egypte*, p. 162 s., examinent ce problème avec clarté et concision ; ils aboutissent à admettre que l'identification de Narmer à Menès est l'hypothèse la plus acceptable. PETRIE, *History of Egypte*, 10, I, 6 ; SETHE, *Urgesch.*, p. 177 s.

monuments, a pour devancier un roi de Haute Egypte, le roi Scorpion, qui se présente en conquérant et offrit des ex-voto au temple d'Horus à Nekhen-Hierako polis ainsi que le fit Menès lui-même (1), il est bien clair que l'unification finale du pays sous Menès suivit une période de troubles et que Menès fut l' « homme fort », dont il était question dans notre citation. Il n'est pas moins évident, vu les monuments du Scorpion, que Menès accomplit une tâche déjà entreprise par un ou plusieurs de ses prédécesseurs. Mais son exploit a radicalement différé des leurs, car il n'échoua jamais.

Il va de soi que la royauté ne fut pas créée dans le vide ; l'unification du pays peut être regardée comme un processus plutôt court, réparti sur un petit nombre de générations. Scorpion est connu comme conquérant. Il y aura eu des chefs ou roitelets préhistoriques du type du roi africain qui amène la pluie. Mais la tradition égyptienne, en rattachant au nom de Menès le changement décisif, proclamait que l'élévation de la première dynastie avait marqué un tournant dans la vie même de la nation ; tout ce que nous savons vient confirmer l'exactitude de ce point de vue. Voilà pourquoi nous gardons le nom de Menès au fondateur de la monarchie unifiée, lors même que tels ou tels de ses actes peuvent avoir été accomplis par le roi Scorpion et d'autres par Narmer ou par Aha. En ce sens on peut dire que la royauté, en tant que force vivante au cours de l'histoire du pays (ou au moins jusqu'à la fin du second millénaire avant Jésus-Christ), n'a pas existé avant Menès, car ses prémisses sont l'œuvre même de ce personnage.

La signification et l'importance durables des conquêtes de Menès ont une double source. En premier lieu, leur perfection, pleinement achevée, était inhérente à leur essence même. Le roi du pays entier ne fut pas celui qui, entre toute une série de chefs, obtint les plus grands succès, mais il fut un gouvernant sans pareil. La conquête accomplie, il devenait possible de considérer l'unification de l'Egypte, non pas comme résultat éphémère d'ambitions en conflit, mais comme révélant un ordre prédestiné. Ainsi se présente en fait la royauté à travers l'histoire de l'Egypte. Chaque fois que, dans les temps ultérieurs, le pouvoir central était brisé et que des centres lo-

et B. GRDSELOFF, *Annales du serv. des antiq. de l'Egypte*, XLIV, 1945, 279 ss., adoptent le même point de vue.

Etant donné les usages peu rigoureux de l'écriture archaïque, nous attachons une importance particulière à la documentation occasionnelle. Narmer est l'un des rois auxquels se rapporte le signe *mn* sur des empreintes de sceaux (cf. PETRIE, *The royal tombs of the earliest dynasties*, 2e partie, Londres, 1901, pl. XIII, nº 93), et sa palette montre ce souverain conquérant un ennemi dans le delta (cf. H. RANKE, *Eine Bemerkung zur Narmer Palette, Studia orientalia*, Helsingfors, 1925, p. 167-175. Là aussi il porte la couronne de Haute Egypte et celle de Basse Egypte, et il représente symboliquement son pays. Nous savons, dès lors, par des monuments contemporains, que Narmer accomplit ce que la tradition regardait comme étant l'œuvre de Menès ; par conséquent, c'est lui qui a selon nous le meilleur droit d'être considéré comme ayant fondé l'Egypte pharaonique.

(1) J. E. QUIBELL et F. W. GREEN, *Hierakonpolis*, vol. I, Londres, 1900, pl. XVII, XIX, XX, XXV, XXVI *c*.

caux acquirent l'autonomie, ce retour aux conditions prédynastiques était considéré non pas comme un éloignement d'une norme politique mais comme une perte de la grâce. Telle est la note caractéristique de certains écrits comme les « Exhortations d'un sage égyptien » (1), qui décrivent l'anarchie de la Première Période Intermédiaire qui suivit la dissolution de l'Ancin Empire. On y vise délibérément l'exposé d'une situation qui n'était pas purement chaotique, mais où les normes sociales et morales étaient renversées, où le monde se trouvait sens dessus dessous. La douzième dynastie qui surmonta cette anarchie, la dix-huitième qui expulsa les Hyksos asiatiques, les Ethiopiens de la vingt-cinquième qui écrasèrent les nombreux roitelets usurpant le pouvoir, tous ces restaurateurs du pouvoir unique proclamèrent tour à tour que leur mission consistait à défendre un état de choses divinement ordonné. Ils tenaient donc l'œuvre de Menès pour obligatoire ; le pays unifié sous un monarque unique n'était plus considéré comme pouvant alterner avec d'autres formes, plus décentralisées, mais comme la seule forme de gouvernement possible.

La question se pose alors : comment une institution introduite au commencement de l'histoire a-t-elle pu revêtir pour les Egyptiens cette signification transcendante ? Si l'on suppose que l'unité était évidemment la position la plus désirable du point de vue de l'efficacité de l'administration, nous répondrons aussitôt que des considérations purement utilitaires ne sauraient avoir donné au gouvernement d'un seul le caractère contraignant, le prestige tout particulier qu'il possédait, ainsi qu'on peut le démontrer. Menès, en se faisant gouvernant sans égal, a accompli une exigence de cette sanction qu'il fallait que le pouvoir obtînt pour s'élever au-dessus du domaine des vicissitudes historiques. Il en accomplit une autre, requise pour la sublimation de son pouvoir, quand il lui donna une forme s'adaptant si parfaitement à la mentalité égyptienne qu'elle apparut à la fois inévitable et perpétuelle. Cette forme était celle de la monarchie double, royauté de la Haute Egypte et royauté de la Basse Egypte unifiées dans la personne unique du gouvernant. Cette conception extraordinaire exprimait sous une forme politique la tendance profondément enracinée chez les Egyptiens à comprendre le monde en termes dualistes comme une série de couples de contrastes en équilibre stable (2). On parlait de l'univers dans son ensemble en l'appelant

(1) A. H. GARDINER, *The admonitions of an Egyptian sage*, Leipzig, 1900 ; ERMAN-BLACKMAN, *Literature*, p. 92 ss.

(2) Ce sujet mérite une étude spéciale. Une tendance à comprendre le monde par une série de paires de contraires paraît être hamitique. MEINHOF, *Die Sprachen der Hamiten*, p. 20, n. 1 et *passim*, la constate en matière linguistique et sociale. Le langage égyptien conserve un *duel*, mais, chose typique, non pas pour deux objets quelconques, uniquement pour ceux qui sont conçus comme formant une paire (SETHE, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ægyptern*, Strasbourg, 1916, p. 97). Un exemple de conceptions dualistes que les anciens Egyptiens (ci-après, chap. 5, *B*, et p. 113, n. 4) partageaient probablement avec les Bagandas est l'idée que l'homme naît jumeau. La tendance à l'élaboration dualiste se marque dans des textes religieux égyptiens. Dans certaines scènes du mystère de la succession (ci-après, chap. 11), presque toutes les fois que deux objets utilisés dans une cérémonie rituelle symbolisent un couple de contraires. La même tendance apparaît dans le symbolisme, de vaste portée, attribué aux deux antagonistes *per se*, Horus et Seth. Il est clair que, pour une mentalité ainsi orientée, la conception de l'Egypte unissant dans un trait harmonieux la Haute et la Basse Egypte a dû être puissamment attirante.

« ciel et terre ». A l'intérieur de cette vue de l'univers, la « terre » à son tour se représentait en une dualité, comme « nord et sud », les « parties d'Horus et les parties de Seth », « les deux pays », ou « les deux rives (du Nil) ». Ces derniers synonymes montrent avec une clarté particulière leur caractère non politique. Chacun d'eux est équivalent au second élément du couple plus vaste, « ciel et terre ». Ils appartiennent, non pas à l'histoire ou à la politique, mais à la cosmologie. Cependant, chacun d'eux était susceptible de décrire le domaine du roi, car c'est l'ensemble de l'humanité, avec tous les pays du monde, qui était sujet du pharaon. On décrivait souvent son royaume comme étant « ce qu'entoure le soleil », la terre ; et les Grecs, estimant comme nous-mêmes, décevantes les traductions littérales des expressions égyptiennes, rendaient « les deux pays » par ἡ οἰκουμένη, « toute la terre habitée ». Quand le pharaon prenait des titres dualistes ou s'appelait « seigneur des deux pays », il mettait l'accent non pas sur l'origine divisée, mais bien sur l'universalité de son pouvoir (1). Les formes dualistes de la royauté égyptienne ne résultaient pas de certains accidents historiques. Elles incarnaient cette pensée spécialement égyptienne selon laquelle une totalité comprend des contraires. Menès donna une expression politique à un mode de pensée égyptien fondamental, quand il nomma son gouvernement sur les pays du Nil conquis et unifiés : la « royauté de la Haute et de la Basse Egypte ». L'accord parfait entre la nouvelle conception politique et les conceptions cosmologiques établies donna à sa création une autorité qui s'imposait. Un État conçu avec ce dualisme ne pouvait apparaître aux Egyptiens que comme manifestant l'ordre même de la création dans la société humaine, et non pas comme produit par une unification temporaire du pouvoir. C'est en ce sens que la victoire de Menès a différé de toutes les conquêtes faites par des rois antérieurs, tels que le roi Scorpion.

Il importe de bien comprendre que la double monarchie n'a pas de fondement historique ; il ne s'agit pas d'un roi de la Haute Egypte qui aurait été en présence d'un delta unifié mais antagoniste, sur lequel il aurait pris la souveraineté en l'ajoutant à celle qu'il avait sur la Haute Egypte. La structure politique de l'Egypte prédynastique a été, jusqu'à un certain point, amorphe, ainsi que nous l'avons vu ; si la configuration géographique suggérait une

(1) Voir ci-après, p. 47. La preuve la plus frappante de la conception égyptienne qui fait de la totalité une dualité, est fournie par le nom de la salle où les morts étaient jugés dans l'au-delà, et peut-être aussi par le nom de la salle du jugement du vizir : « Salle des deux vérités » (!) (SETHE, *Die Einsetzung des Veziers*, p. 27 ; C.J. BLECKER, *De beteekenis van de egyptische godin Maat*, *Leide*, 1929, p. 60, n. 2 ; SETHE, *Kommentar*, I, 399 s.).

division du pays entre le delta et la vallée du Nil, il n'y a pas de raison de croire qu'on voyait là des entités politiques, plus que dans les divisions également évidentes entre le désert et le sol cultivable, le « pays rouge » et le « pays noir ».

Il est vrai que sur la pierre de Palerme — annales remontant à l'Ancien Empire, — se trouve une série de rois antérieurs à Menès et portant la couronne rouge de la Basse Egypte (voir ci-après, p. 46, n. 2). Mais on doit se rappeler que cette couronne appartenait déjà originairement non pas à la Basse Egypte unifiée, mais à plusieurs États du delta, dont l'un avait sa capitale à Pé-Bouto et dont un autre se groupait autour de Saïs. Même à l'est du delta, la couronne rouge était portée par une déesse locale (1). C'est grâce à la nouvelle conception que Menès se forma du gouvernement de l'Egypte, que la couronne rouge, H1, aussi bien que la déesse cobra Ouadjet, H2, et que certains usages et institutions prévalant à Pé devinrent des symboles de la Basse Egypte. Ils étaient destinés à contrebalancer la couronne blanche, H3, la déesse-vautour Nekhbet, H4, et autres attributs appartenant à l'origine à la principauté de Haute Egypte, d'où provenait la maison de Menès et qui comprenait Nekhen-Hiérakonpolis, This et Abydos. La signification plus ample accordée aux symboles du pays natal de Menès, d'une part, et ceux de Pé, d'autre part, font partie de la stylisation de l'Egypte en double monarchie ; il y a là une symétrie artificielle mais fort significative qui retient sous son charme même ceux des auteurs modernes aux yeux desquels l'unification ne fut pas une conquête de parcelles successives, obtenue à la manière de l'Éthiopien Piankhi, mais la victoire d'un État établi de Haute Égypte sur un royaume de Basse Égypte également développé (2).

(1) Kees, *Götterglaube*, p. 178 s. Les documents invoqués là montrent comment le postulat moderne d'un État bas égyptien antérieur à Menès, ayant pour capitale Bouto, s'achoppe aux sources provenant du delta.

(2) Indépendamment des hypothèses modernes sur des rois antérieurs à Menès, d'anciennes traditions se réfèrent à eux. Là, l'analogie avec la liste royale babylonienne est instructive. Th. Jacobsen a montré (*The Sumerian king list*, Chicago, 1939) qu'en Mésopotamie, où l'unité était un idéal et la division la règle, des dynasties locales et contemporaines furent soumises au schéma d'une ligne unique, tenant la souveraineté de par la sanction divine. On a vu aussi qu'en Egypte, pendant les périodes intermédiaires si confuses [entre l'Ancien Empire et le Moyen Empire, le Moyen Empire et le Nouvel Empire], des « dynasties » simultanées gouvernaient, qui étaient énumérées comme se suivant, dans les listes historiques, tout comme cela se fit en Mésopotamie. Nous pensons que les Egyptiens prirent la même attitude envers les chefs prédynastiques. Le souvenir de grands souverains survivait et était reconnu, mais compris d'après les termes établis par la fondation de la monarchie unifiée. De là vient que le papyrus de Turin mentionne des rois du nord et de Memphis comme régnant entre la dynastie des dieux et les « suivants d'Horus » (voir ci-après). Chez Manéthon, ces rois sont appelés memphites et thinites (comme pour indiquer qu'ils représentent une projection des conditions dynastiques dans les premiers temps), et ils apparaissent entre l'empire des dieux et le « manium et semideorum regnum » (éd. Meyer, *Aegypt. Chronologie*, Berlin, 1904, p. 115-123, 203 s.). Sur le fragment d'annales conservé par la pierre de Palerme, des noms de rois portant la couronne rouge et d'autres portant la double couronne précèdent la première dynastie, Breasted, *The predynastic of Egypt, Bullet. de l'inst. franç. d'archéologie orient.*, le Caire,

Les Égyptiens eux-mêmes reconnurent à travers le cours de leur histoire la validité de la conception de Menès, et ils allèrent loin sur la voie de sa réalisation. Beaucoup de domaines du gouvernement, y compris le trésor, se répartissaient entre un service de Basse Egypte et un de Haute Egypte. Le rituel du couronnement et les cérémonies complexes de la fête Sed étaient, nous le verrons, répétées avec différents emblèmes, le roi y figurant tantôt comme souverain de la Haute Egypte, tantôt comme monarque de la Basse Egypte. Il y avait deux chapelles pour les esprits des ancêtres de la maison royale. La titulature royale comprenait, à côté de la double appellation « roi de Haute Egypte et roi de Basse Egypte », une épithète : « les deux dames », qui proclamait la manifestation des deux déesses que nous avons mentionnées et qui représentaient les deux moitiés du royaume.

Une autre épithète royale, « les deux seigneurs », semblerait indiquer un sens analogue, mais on touche là à un symbolisme religieux plus profond. Les deux seigneurs étaient les éternels adversaires, Horus et Seth. Le roi était identifié à ces deux divinités, mais il n'incarnait pas l'un et l'autre. S'il les incarnait, c'était comme couple, comme contraires en équilibre. De là l'ancien titre de la reine d'Egypte : « Elle qui voit Horus-et-Seth (1). » Dans les textes des pyramides, un roi s'adresse au créateur Atoum, en se désignant lui-même en ces termes : « Regarde les deux habitants du palais, c'est-à-dire Horus et Seth. » (*Pyram.*, 141 *d*) (2). Un autre de ces textes explique ainsi que le roi renaît à une vie éternelle :

Tu es né à cause d'Horus (en toi),
Tu es conçu à cause de Seth (en toi) (3).

Cette incarnation des deux dieux dans la personne du pharaon est un autre exemple du dualisme particulier qui exprime une tota-

XXX, 1930, 709-724. Toutes ces données peuvent représenter des traditions conçues sous les formes établies aux temps historiques, et cela n'apporte aucune preuve à l'hypothèse d'après laquelle un royaume unifié ou une Basse et une Haute Egypte unifiées auraient précédé l'unification du pays sous Menès. Si l'on objecte que nous ne connaissons rien du delta aux temps archaïques, ce fait ne nous apporte qu'une raison de plus pour éviter des postulats tels que celui d'un royaume de Basse Egypte antérieur à Menès. Voir aussi plus loin, chap. 15, *E*.

(1) Sethe, *Beiträge zur ältesten Gesch. Aegyptens*, Leipzig, 1903, p. 29 et n. 8 ; Borchardt, *Sahure*, II, 116 et n. 8.

(2) Dans la section IV (très abîmée) de la Théologie Memphite (cf. chap. 2), Isis réconcilie Horus et Seth (l. 28 *b* – 31 *b*) et insiste pour que la paix règne désormais entre eux. Normalement, elle soutient Horus, mais dans le passage en question elle semble apparaître comme le trône qui « fit » le roi (cf. chap. 3, *B*). La Théologie Memphite s'intéresse à la nature de la royauté ; dans la personne du roi (une fois couronné), Horus et Seth sont réconciliés.

(3) Voir aussi, au chap. 10, des textes des pyramides qui attribuent à un roi certaines qualités parce qu'il incarne à la fois Horus et Seth. *Pyram.* 848-851 décrit la purification du roi lors de son entrée dans l'au-delà, comme les purifications de Horus et Seth. La meilleure description des conditions physiques dans l'Egypte des premiers temps est donnée par S. Passarge, *Die Urlandschaft Ægyptens und die Lokalisierung der Wiege der altägypt. Kultur-Nova acta leopoldina*, N. F., vol. IX, n° 58, Halle (Saale), 1940.

lité comme étant un équilibre de contraires. Plus tard, quand les titres du roi furent stéréotypés, on ne la trouve plus ; mais les dieux Horus et Seth sont alors employés dans l'art, pour exprimer une idée similaire. Ils figurent dans certains dessins symboliques en rapport avec le roi, comme représentatifs de la Basse et de la Haute Egypte, quand «l'union des deux pays» est représentée, par exemple, ou bien dans des comptes rendus abrégés de la fête de Sed. Ils coopèrent toujours, et leurs gestes antithétiques indiquent que le pays dans sa totalité honore ou sert le roi. C'est pourquoi Horus et Seth sont appelés *rḥ. wy*, « les partenaires », et leur emploi dans l'art s'accorde bien aux anciens textes déclarant qu'ils se combinent harmonieusement en l'unique personne du pharaon.

Mais cette solidarité des dieux contraste étrangement avec leur parenté myhtologique. Dans les textes religieux, Horus et Seth forment aussi un couple, mais le lien entre eux n'est qu'une impérissable hostilité. Couramment on transpose l'antagonisme de ces dieux, de la sphère cosmologique, leur domaine, à celle de la politique, en supposant un ancien conflit entre la Haute Egypte (Seth) et la Basse Egypte (Horus). Puisque nous savons que l'unité du pays résulta de la conquête entreprise par un roi originaire de la Haute Egypte, Menès, la théorie exige que le mouvement opposé, où Horus (Basse Egypte) était victorieux, ait eu lieu en des temps préhistoriques. Cette chimère prit naissance en projetant — ce qui ne peut se justifier — dans la préhistoire des symboles dont la signification dérive de la double monarchie créée par Menès et qui, par conséquent, ne peuvent pas être arrachés à ce contexte (1). En outre, la théorie empêche de comprendre un important aspect de la royauté, celui dans lequel le roi était considéré comme Horus et Seth.

Ces dieux étaient les antagonistes *per se*, les symboles mythologiques de tout conflit (cf. chap. 15, *A*). La lutte est dans l'univers un élément que nul ne saurait ignorer. Seth est constamment subjugué par Horus, mais jamais anéanti. L'un et l'autre subissent des blessures dans le combat, jusqu'à ce que finalement s'opère une réconciliation ; ainsi s'établit l'équilibre statique du cosmos. Réconcilia-

(1) KEES, récemment dans *Götterglaube*, p. 194-199, 410-420, a montré que la conquête de Menès ne fut jamais conçue comme un conflit entre les partisans d'Horus et les partisans de Seth ; notamment le mythe d'Edfou ne peut pas être considéré comme reflétant d'anciens antagonismes politiques (voir ci-dessus, p. 40, n. 2). Mais Kees ne traite pas des relations entre les deux dieux, parce qu'il voit dans leur conflit une simple rivalité entre deux divinités de Haute Egypte, d'accord avec sa vue générale de la religion égyptienne, une compétition entre clergés locaux se disputant l'hégémonie. Déjà MASPERO, *Etudes de mythologie*, II, 251, et spécialement W. B. KRISTENSEN, *Theol. tydschrift*, Leide, XXXVIII, 1904, 233-253, avaient souligné le fait qu'Horus et Seth formaient un couple d'antagonistes, indépendants de tout contraste géographique et politique. KRISTENSEN expose, dans *Het leven uit den dood*, Harlem, 1926, p. 19 s., comment Horus et Seth représentent les pouvoirs divin et démoniaque dans le monde, et comment le monde est divisé entre eux « en un sens non pas cosmographique mais cosmologique ». Voir plus loin, p. 253, n. 2.

tion, ordre immuable où les forces en conflit jouent le rôle qui leur est imparti ; telle est la conception égyptienne du monde et de l'État. Si le roi est appelé (dans des textes anciens) Horus et Seth, cette formule a un sens plus étendu que « les deux dames ». Elle n'indique pas simplement le fait que le roi gouverne la double monarchie, mais aussi qu'il a brisé l'opposition, réconcilié les forces en conflit, qu'il représente un ordre immuable.

Pratiquement, cet aspect de la royauté trouva son expression dans les nombreux rites et solennités que nous examinerons et qui se rapportaient à la fois à la Haute et à la Basse Egypte. De plus, les gens du nord n'étaient pas désavantagés dans le royaume unifié quoique ce fût une dynastie du sud qui régnât. Parmi les hauts fonctionnaires et les courtisans, ensevelis dans des sépultures groupées autour des tombeaux des rois de la première dynastie (1), figurent des gens dont les noms marquent leur dévotion envers des dieux de Basse Egypte. Deux des reines de cette dynastie portent des noms composés avec celui de la déesse Neith, de Saïs, dans le delta. On fait erreur quand on voit dans ces faits, et cela arrive souvent, une simple preuve de sagesse pratique. L'épithète royale « Horus-et-Seth » implique des conceptions religieuses. La structure et les pratiques du nouvel État montrent distinctement que le rôle religieux et l'opportunisme y formaient un tout.

C'est dans le même esprit que Menès créa une nouvelle capitale pour l'Egypte unifiée (2). Juste au sud de la pointe du delta, près de l'emplacement moderne du Caire, il assécha le pays situé à l'ouest du Nil, et une forteresse : « les murs blancs » [plus tard appelée « Memphis »] fut construite. Ce plan était en relation évidente avec la date récente de la pacification de la région. Le nom désignait la création nouvelle comme étant la place forte d'un roi venu du sud. Aux temps historiques, la couleur du nord était le rouge, celle du sud le blanc (3). Du côté sud de la forteresse fut fondé un nouveau temple, dédié au dieu Ptah. Il est sans doute significatif que par la suite une des épithètes de ce dieu ait été « le roi (haut égyptien) des deux pays (4) ». En tout cas, le nom du nouveau sanctuaire est plein

(1) Un plan, combiné et restauré, des tombes royales d'Abydos se trouve à la fin de *The development of the Egyptian tomb down to the accession of Cheops*, Cambridge, Mass., 1936, de G. A. REISNER, d'après W. M. Fl. PETRIE, *The royal tombs of the first dynasty*, I, II, Londres, 1900, 1901. Voir aussi PETRIE, *Tombs of the courtiers and Oxyrynkhos*, Londres, 1925.

(2) Cette tradition, relatée par Hérodote, est fort probablement exacte ; cf. SETHE, *Beitr. zur ältesten Gesch. Aegyptens*, p. 121-141.

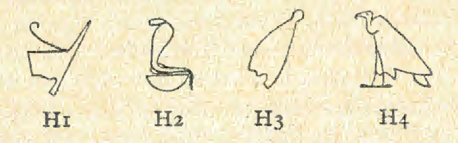
(3) Cf. SETHE, *ibidem*. On peut croire que ceci faisait penser à la pierre calcaire, blanche, mais elle ne fut pas employée pour les constructions avant Djeser, de la troisième dynastie. Les murs de Menès ont certainement été fait de briques, peut-être blanchies, mais il est peu probable que le nom fasse allusion à leur couleur.

(4) Ce titre paraît spécialement significatif si on le compare à d'autres « titres royaux » donnés à des divinités : « Amon-Rē, seigneur des trônes des deux pays, commandant à Karnak », « Atoum, seigneur des deux pays, d'Héliopolis ». La simplicité du titre de Ptah et l'emploi du mot *nesout*, « roi », mais aussi, spécifiquement, « roi de Haute Egypte », se comprendraient facilement si le titre datait du temps de Menès.

de signification : « Balance des deux pays, où le pays haut égyptien et le pays bas égyptien ont été pesés. » Le nom du temple de la nouvelle capitale proclame explicitement l'équilibre établi.

Ainsi avons-nous mesuré toute l'importance spirituelle de l'œuvre accomplie par Menès. Les Egyptiens n'ont jamais cessé de la reconnaître. Cependant, étant donné leur manière de penser, une innovation historique aussi considérable ne pouvait être autre chose que le déroulement d'un ordre préétabli, la manifestation de ce qui avait de tout temps été présent en puissance (1). Ils conservèrent, d'ailleurs, le plus grand nombre possible d'usages et de cérémonies introduits par Menès. Ainsi, durant plus de trois mille ans, le couronnement du pharaon a eu lieu à Memphis et a eu son point culminant en une double cérémonie qui, selon toute vraisemblance, remonte aux jours où Menès avait achevé de construire sa nouvelle capitale, puisqu'elle s'appelle « Union des deux pays, course autour des murs blancs ». On s'abuserait à croire que cette tradition commémorait les exploits de Menès. Le rituel vise le temps où il s'accomplit. En perpétuant ces anciens usages pour le couronnement des rois successifs, la succession royale devenait en une certaine mesure le renouvellement de l'événement original, participant à ses vertus et réaffirmant son but.

(1) Voir ci-après, chap. 13, *B*. Il est même déclaré que des temples fondés sous la dix-huitième dynastie, ou à l'époque ptolémaïque, furent bâtis sur un emplacement choisi à cet effet par les dieux, dès l'origine.



CHAPITRE II

LA FONDATION THÉORIQUE : LA THÉOLOGIE MEMPHITE

Une rare heureuse fortune nous a mis en possession d'un texte qui, selon toute vraisemblance, date des temps reculés de la monarchie égyptienne et qui implique une théorie de la royauté. Il paraît indiqué de présenter ici ce document. Mais cela soulève des difficultés particulières. Car ce texte, la « Théologie Memphite » (1), expose à la fois les vues et les figures mythologiques au moyen desquelles les Egyptiens interprétèrent la royauté tout au long de leur histoire, et que l'ensemble de notre premier livre a pour objet d'expliquer. Nous sommes donc obligé ici d'anticiper sur les chapitres suivants et de présenter en quelque sorte apodictiquement des conclusions qui seront démontrées plus loin.

La Théologie Memphite contient l'enseignement religieux destiné à la nouvelle capitale de Menès. Elle combine à des vues qu'on peut reconnaître comme nouvelles parce que concernant la fondation

(1) C'est Breasted qui, le premier, signala l'importance de ce document. Après qu'Erman l'eut étudié à son tour, Sethe reconnut les obscures « conversations sacrées » et trouva de la sorte la clef de la compréhension de l'ensemble (*Dramatische Texte*, p. 1-80). JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis* (*Abh. der preuss. Akad., phil.-hist. Klasse*, nº 23, 1939) et *Die politische Lehre von Memphis* (*ibidem*, nº 6, 1941) a en outre élucidé certains détails, mais les plus importantes de ses propositions nouvelles pour l'interprétation du texte nous paraissent entièrement en désaccord avec la pensée égyptienne. La Théologie Memphite est un document extrêmement remarquable à tous égards. L'exemplaire existant date du huitième siècle avant J.-Ch. C'est un bloc de granit sur lequel un ouvrage ancien, apparemment écrit sur un rouleau de cuir, fut copié par ordre du roi Shabaka. On y lit ceci : « Ma majesté l'a trouvé, ouvrage des ancêtres. Il avait été rongé des vers. Il était inconnu du commencement à la fin. » SETHE (*op. cit.*, p. 2-5), estimant après Erman que l'original recopié par Shabaka datait de l'Ancien Empire, a trouvé des raisons philologiques pour reporter la composition première à une époque plus ancienne encore et l'attribue à la première dynastie ; il souligne combien le contenu concorde avec cette vue. Junker soutient que la rédaction se place sous la cinquième dynastie, mais, pour établir que le texte ne peut procéder d'un document de la première dynastie, la « preuve interne » qu'il avance (*Götterlehre*, p. 6-10 ; *Politische Lehre*, p. 13-20, 61-72) consiste en spéculations sur la situation politique que nous considérons comme injustifiées. Au chap. 15 nous trouverons d'autres indices appuyant l'opinion qui place la composition de la majeure partie et de l'esquisse générale du texte dans les débuts de l'époque pharaonique. Les deux essais de Junker ont obligeamment été mis à ma disposition par le Pr R. J. Forbes, d'Amsterdam, pendant que ce livre était sous presse. Dans le même temps je recevais MAJ SANDMANN HOLMBERG, *The god Ptah*, Lund, 1946, où est étudiée toute la documentation concernant Ptah. Mrs. HOLMBERG (*op. cit.*, p. 23, 51, 267) ne partage pas plus que moi les vues de Junker.

même, d'autres qu'on est porté à estimer nouvelles parce qu'elles vont à l'encontre des croyances égyptiennes courantes et n'auraient guère pu se faire accepter si elles n'avaient fait partie du grand mouvement surgi à l'aurore de l'histoire. D'autres doctrines encore semblent enracinées dans des traditions égyptiennes ou même africaines de la plus haute antiquité.

Ce texte est une cosmologie ; on y trouve la description de l'ordre de la création, et le pays d'Egypte, tel que Menès l'organisa, y figure comme partie inséparable de cet ordre. Ptah, le *genius loci*, à qui un temple a été consacré au sud des murs de Memphis, est proclamé Créateur de toutes choses ; dans une argumentation étonnante de hardiesse et de profondeur, les avantages intellectuels du monothéisme se combinent à la variété des dieux égyptiens reconnus. Mais ces remarquables spéculations (qui valent au texte sa célébrité) n'en forment que la partie médiane, ce que nous appelons la section V, disposée en un traité définissant la place de la société dans la nature. Il est bien caractéristique de la conception égyptienne de la royauté que ceci ait pu être élucidé dans un pareil contexte.

Le document, dans son état actuel, a subi des dommages ; il donne à penser qu'il se divisait en six parties ; il se peut qu'il y en ait eu davantage, ou bien certaines sections qui semblent maintenant séparées ont pu à l'origine avoir formé un tout. Il est extrêmement difficile de se faire une opinion sur ce point, le texte n'étant pas formellement subdivisé. La transition de notre section V à la section VI, par exemple, montre que la construction littéraire était des plus légères ; le texte consiste simplement en une suite d'affirmations (ou, quand il relate le mystère de la succession, de scènes, chapitre II), qui, d'un point de vue formel, sont toutes équivalentes entre elles et nullement subordonnées les unes aux autres (1). Sur le plan littéraire ces textes anciens sont extrêmement primitifs.

La *section I* est très endommagée, mais les thèmes essentiels s'en laissent encore reconnaître. D'une part, le pays d'Egypte est proclamé avoir son existence dans le dieu créateur, Ptah-Ta-Tjenen, Ptah la « terre qui a émergé ». D'autre part, on se refère à l'apparition d'une contrée unifiée sous un roi. Ce qui subsiste de ce passage s'exprime ainsi :

... Ptah, c'est-à-dire ce [pays] nommé du grand nom de Ta Tjenen... Celui qui unifia ce [pays] est apparu comme roi de Haute Egypte et comme roi de Basse Egypte (Ed. Sethe) (2).

(1) Même défaut de structure dans le « mystère de la succession » (ci-après, chap. 2), et dans le texte cosmologique de H. O. LANGE et O. NEUGEBAUER, *Papyrus Carlsberg n° 1*, Copenhague, 1940, p. 15, sec. 11, et p. 65, où la disposition du sujet est montrée comme ayant été conçue mais nullement indiquée par le scribe dans la disposition de son texte. Ce manque de cohésion littéraire correspond à la pénurie des conjonctions, qui, comme le signale de Buck, est l'une des grandes difficultés que soulève la traduction des textes égyptiens ; les propositions se juxtaposent, sans claires connexions entre elles. Voir *Jaarbericht n° 7, ex Oriente lux*, Leide, 1940, p. 299.

(2) Nous préférons les corrections de Sethe à celles de Junker, plus hypothétiques.

La phrase suivante dit qu'Atoum [le dieu solaire créateur des croyances égyptiennes courantes] reconnaissait que Ptah l'avait créé lui et tous les autres dieux. Le sens de cette phrase s'éclairera un peu plus loin.

Pour comprendre les diverses références au « pays », il faut tenir compte de cette pluralité de significations que les Egyptiens affectionnaient. Ce mot désigne la contrée, l'Egypte, avec tout ce qu'elle contient. Mais il s'applique aussi au sol fertile, qui, comme tel, ne fait qu'un avec le créateur Ptah-Ta-Tjenen. Le « pays qui a émergé » possède, lui aussi, un sens multiple. Il fait allusion à la croyance égyptienne universelle qui voulait que la création ait commencé par l'apparition d'un tertre, la colline primordiale, dressée au-dessus des eaux du chaos (1). Ptah, la terre fertile, s'identifie à cette colline, point de départ de tout ce qui est, même de la vie pure et simple. Mais l'épithète vise en même temps le pays que Menès avait gagné sur les marais pour bâtir Memphis et le temple de Ptah, et en outre elle fait allusion au « grand pays », nom de la province de This, qui, comme nous le verrons, avait une certaine importance dans la nouvelle théologie.

La *section II* traite de la fin du conflit qui précède l'établissement de l'ordre à la fois dans l'univers et dans l'État. Les dieux Horus et Seth, qui se disputent le gouvernement de l'Égypte, sont séparés ; Geb, le dieu-terre, fait fonction d'arbitre. D'abord, il partage le territoire entre ces deux dieux, mais ensuite il regrette d'avoir pris cette décision et il la révoque, donnant tout le pays à Horus. Les deux couronnes de la Haute et de la Basse Egypte sont déclarées maintenant « poussées », surgies, de la tête d'Horus, et lui-même apparaît tenant le rôle de Menès (rôle que chaque roi assumera lors de son couronnement), « unifiant les pays » sous son unique pouvoir. L'Ennéade, ensemble de neuf dieux, qui l'assiste, représente (voir ci-après, chap. 15) une formule exprimant la relation entre roi et dieux. Le texte est endommagé au commencement de cette section :

... l'Ennéade se rassembla autour de lui (Geb) et il sépara Horus et Seth... Il les empêcha de se quereller et il installa Seth comme roi de haute Egypte dans la Haute Egypte, à la place où il était né, à *Su* (près d'Héracléopolis). Et Geb plaça Horus comme roi de basse Egypte dans la Basse Egypte, à la place où son père fut noyé, à la « moitié des deux pays » (probablement près de Memphis). Ainsi Horus fut à sa place et Seth à la sienne, et ils s'accordèrent en ce qui concerne les deux pays à Ajan (en face du Caire), qui est la frontière (ou séparation) des deux pays...

... Il déplut au cœur de Geb que la part d'Horus fût semblable à celle de Seth ; aussi Geb donna son héritage (en entier) à Horus, c'est-à-dire le fils de son fils, son aîné (littéralement : son « ouvreur du corps).

Geb appelle Horus un « ouvreur de corps », en se référant au fait qu'il était un fils premier-né. Horus est ainsi identifié au dieu-

(1) Voir plus loin, chapitre 13.

loup, Oupouaout, dont le nom signifie « ouvreur des voies », et dont l'enseigne est étroitement associée au pharaon dans toutes les grandes cérémonies, ainsi qu'on le verra par la suite (1).

La manière de traiter Horus dans ce texte est remarquable. Lors de la première division du pays, Seth va à la place où il était né, tandis qu'Horus va à l'endroit où son père fut noyé. Horus, contrairement à Seth, n'apparaît pas comme roi de plein droit, mais comme le successeur légitime de son père, Osiris. Puis, lorsque Geb change d'avis et attribue tout le pays à Horus, il justifie son acte en acclamant Horus comme fils aîné de son prédécesseur. Horus assume la royauté sur les deux pays, non pas en conquérant mais à titre d'héritier de plein droit. Si l'on se rappelle que ce texte fut probablement composé sous le règne de Menès, roi Horus qui venait tout juste de conquérir l'Egypte, on peut évaluer l'importance relative pour l'esprit égyptien des faits historiques et théologiques (2).

Il est intéressant de constater que Geb agit en arbitre. Il était doublement qualifié à cet égard, comme père d'Osiris et comme dieu de la terre (3). De par sa première fonction il pouvait exercer l'activité du chef de la famille, avec une autorité primitive mais universellement reconnue. Comme dieu de la terre, il était évidemment à sa place quand il s'agissait d'une division du pays d'Egypte. Ses décisions successives représentent clairement la forme mythologique sous laquelle pouvait s'exprimer tout le complexe d'idées compris dans la double monarchie de Menès : L'idée fondamentale d'un monde en équilibre stable entre des forces contraires (Horus et Seth) ; la royauté de Haute et Basse Egypte, forme politique correspondante, et en outre un gouvernement établi en la personne d'un seul roi.

La suite du texte affirme à nouveau le rapport entre le pays et Ptah, cette parenté qui avait également fait l'objet de la *section I* (4).

(1) Chap. 6, *C* ; 15, *E*. La distinction entre les animaux, Oupouaout et Anubis, loup et chacal ou chien, est conventionnelle et basée sur l'onomastique grecque ; les monuments pharaoniques et les squelettes qui subsistent ne la confirment pas ; cf. ci-après, chap. 3, *B*, et C. GAILLARD, *Les animaux consacrés à la divinité de l'ancien Lycopolis, Ann. du serv. des antiq. de l'Egypte*, XXVII, 1927, p. 33-42.

(2) Voir ci-dessus, p. 30.

(3) Voir ci-après, chap. 15.

(4) La traduction de JUNKER (*Götterlehre*, p. 23 s. ; *Politische Lehre*, p. 31 s.) perd de vue l'histoire dont ce passage formule la conclusion, à savoir que le pays arriva à l'unité par la décision de Geb, non pas par l'intervention d'Horus. Ce qu'il y a de gauche dans la traduction de Sethe (que nous suivons) consiste en un long titre porté par Ta-Tjenen, qui apparaît comme le « grand nom » de « ce pays » ; à travers le texte revient l'idée qui veut que le pays d'Egypte soit essentiellement identique au dieu chthonien que magnifie la Théologie Memphite. Mais dans le présent passage cela obscurcit la suite de l'argumentation, que voici : Geb donna tout le pays à Horus ; dès lors, Horus en fut le roi, et les deux couronnes poussèrent de sa tête (la tête d'Horus). La phrase finale répète encore que les deux pays sont désormais unis sous le seul gouvernement d'Horus. On ne peut partager l'opinion de Junker, qui estime que dans ce passage Ptah est mis pour Horus ou est présenté comme identique à Horus. Le texte établit que Ptah est le dieu suprême ; aussi Ptah est-il appelé « roi d'Egypte » parce qu'il est le créateur ; il en va de même d'Atoum ou de Rê

Horus dominait le pays (comme roi). Ainsi fut unifiée la contrée appelée de son grand nom, Ta-Tjenen-qui-est-au-sud-de-sa-muraille, le seigneur d'éternité.

Les deux « grandes en magie » (les couronnes) poussèrent hors de sa tête. Ce fut ainsi qu'Horus apparut comme roi de Haute Egypte et comme roi de Basse Egypte, qui unifia les deux pays dans le nome de la muraille (blanche), à la place où les deux pays sont unis.

Suit un acte rituel représentant le consentement des deux parties de l'Egypte à leur union. Les plantes héraldiques qui sont la laîche, H5, pour la Haute Egypte, et le papyrus, H6, pour la Basse Egypte, sont placées à l'entrée du temple de Ptah :

Il arriva que la laîche et le papyrus furent mis aux deux portes extérieures du temple de Ptah. Ceci signifie qu'Horus et Seth se supportaient l'un l'autre et s'unissaient en fraternisant, en sorte que leur querelle est terminée en quelque lieu qu'ils se trouvent. Ils sont unis dans le temple de Ptah, la « balance des deux pays, dans laquelle ont été pesées la Haute et la Basse Egypte ».

La *section III* est en très mauvais état. Il semble que le texte, après avoir établi la succession d'Horus comme héritier légitime, s'occupe de son prédécesseur, Osiris, et explique la relation de ce dieu avec Ptah et avec la nouvelle capitale. La partie perdue est trop considérable pour qu'on puisse saisir cette parenté. Il est dit que le sens de Memphis, « grenier » de l'Egypte, vient de ce qu'Osiris y était enterré. Ceci se trouve répété dans la section VI, mieux conservée.

La *section IV* parle de la construction du château royal de Memphis, qui vient d'être mentionné comme étant le lieu où Osiris fut enterré, et important aussi en tant que siège du pouvoir établi par Menès sur toute l'Egypte. Le texte est trop endommagé pour qu'on puisse le commenter davantage.

La *section V* contient le fameux exposé de l'unique création de Ptah, argumentation théologique au raisonnement serré, qui ramène les dieux de l'Egypte à autant d'aspects ou de manifestations de Ptah. Nous serons mieux en mesure d'en apprécier la portée lorsque notre étude sera plus avancée (1), mais nous pouvons déjà en donner ici un résumé. Il est déclaré que tout ce qui existe trouve son origine dans les conceptions de l'esprit (« cœur ») de Ptah, qui furent objectivées en étant prononcées par sa « langue ». Dans ce processus créateur, les dieux, l'un après l'autre, vinrent à l'existence, et à travers eux Ptah développa l'univers visible et invisible, ainsi que toutes les créatures vivantes, aussi bien que la justice, les arts, etc. Cet

dans la théologie solaire (ci-après, chap. 13, *A*). Mais la royauté d'Horus est d'un tout autre ordre ; il règne comme héritier d'Osiris, et il est, dans le passage même que nous examinons, reconnu comme héritier légitime par Geb, le père d'Osiris. Il est spécifiquement roi d'Egypte, tandis que le créateur est roi d'Egypte parce qu'il est roi de tout ce qu'il a créé.

(1) Voir plus loin, les chap. 13 et 15.

exposé confère en même temps au monde des phénomènes le caractère d'un ordre établi, valable pour tous les temps. Les cités et les sanctuaires d'Egypte font partie de cet ordre. La dernière phrase de la section boucle le cercle : tandis qu'au point de départ on a dit que les dieux vinrent de Ptah, étant des conceptions objectivées de son esprit, la fin de la section fait « entrer » ces dieux « dans leur corps » (statues) faits en matières diverses, pierre, métal ou bois, provenant de la terre, c'est-à-dire (encore) de Ptah.

Le texte commence par poser une série de huit équations, qui prennent en considération le polythéisme égyptien, mais en lui superposant l'idée nouvelle de l'unité finale du divin. Les dieux sont déclarés être des manifestations de Ptah. Le choix du nombre huit se réfère à une vue de la création largement professée qui reconnaissait le dieu solaire comme créateur (1), mais maintenait en même temps que le soleil avait été tiré des eaux du chaos par huit dieux étranges, qui n'étaient autres que des concepts appliqués au chaos, comme l'attestent leurs noms : Ténèbres, Océan primordial, etc. (2). Il y avait donc là un point que la Théologie Memphite pouvait utiliser pour attribuer à Ptah le rôle de créateur ; il y avait des divinités plus anciennes que le soleil. Notre texte soutient que ces divinités elles-mêmes, en d'autres termes le chaos, étaient de la substance de Ptah, des manifestations incréées de son être (3). Ainsi s'exprime la seconde de ces huit équations « Ptah-Noun le père qui engendra Atoum. » Noun est l'océan primordial, de qui procéda Atoum, le soleil créateur. Mais Ptah étant manifesté en chaque dieu l'est donc en Atoum : « Ptah, celui qui est Grand, qui est le cœur et la langue de l'Ennéade. » Celui qui est Grand est mis là pour Atoum, qui créa l'Ennéade d'Héliopolis et qui est appelé son cœur et sa langue parce que tels sont les organes de la création d'après la Théologie Memphite. Nul doute que l'épithète ne soit placée là parce qu'elle met bien en relief le pouvoir magique de Ptah : même Atoum, généralement adoré comme créateur des dieux et du cosmos, n'est autre chose qu'une émanation de Ptah.

Les huit équations sont groupées sous ce titre : « Les dieux qui sortirent de Ptah » (4) ; elles présentent toute la théologie de l'ex-

(1) Voir plus loin, chap. 13 et p. 310.
(2) Voir p. 210-211.
(3) Des vues analogues se trouvent dans certains hymnes moins anciens qui acclament Amon-Rē : « les huit dieux furent ta première forme. »
(4) Des trois traductions possibles qui ont été proposées, nous préférons celle d'Erman, parce qu'elle rend exactement le sens du texte et son intention. Celle de Sethe (*op. cit.*, p. 47), « les dieux qui prirent forme en Ptah », exprime une vue moderne concernant ce texte, à savoir que c'était là un essai de combinaison entre les dieux reconnus de l'Egypte et Ptah. Cela peut être exact historiquement ; mais, puisque cela suggère qu'il y avait des dieux avant Ptah, cette interprétation est diamétralement opposée à ce que le texte propageait, c'est-à-dire à l'idée qui fait des dieux existants de simples manifestations de Ptah. La traduction de Junker (*Götterlehre*, p. 17), « les dieux qui ont forme en Ptah », bien que supérieure à celle de Sethe, n'exprime pas, avec le texte, le fait que Ptah est *fons et origo* de tous les dieux et de toutes les autres choses.
Noter que les huit équations comprennent des divinités masculines aussi

posé, condensée en une formule. Mais ensuite la théorie revient une fois de plus sous la forme d'un récit de la création. On saisit là comment l'ancien langage égyptien, étant le moyen d'expression d'une mentalité tendant au concret, et mal adapté à l'expression des vues abstraites, devint néanmoins le véhicule de certaines abstractions vraiment étonnantes. L'auteur n'exprime rien moins que la conviction d'un fondement spirituel de l'existence ; ce sont les idées conçues par le Créateur et objectivées par sa parole. C'est ce qui est exprimé en décrivant le « cœur » et la « langue » comme étant les organes de la création. Ces termes sont assez concrets. Mais on méconnaîtrait radicalement le sens de l'exposé si on les prenait dans leur valeur apparente. On sait par beaucoup d'autres textes que « cœur » est mis pour « intellect », « intelligence », et même « esprit ». Quant à la « langue », elle est occupée à réaliser la pensée ; elle transpose les concepts dans l'actualité, par les moyens de « Hou », la Parole créatrice (1). Il faut donc lire ces passages comme l'exact équivalent égyptien du début de l'évangile de Jean : « Au commencement était le Verbe ; le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. » L'expression égyptienne nous paraît maladroite parce qu'involontairement nous supposons qu'il était possible de s'exprimer en égyptien d'une manière plus abstraite, mais évidemment il n'en était rien.

[Alors] naquit dans le cœur et sur la langue (de Ptah) (quelque chose) à l'image d'Atoum.
Grand et exalté est Ptah qui légua son pouvoir à tous les dieux et à leur ka (2), par son cœur et par sa langue...
Il se fait que le cœur et la langue exercent leur puissance sur tous les membres, en partant de cette considération qu'il (le cœur) est dans tout le corps et qu'elle (la langue) est dans toute la bouche de tout dieu, de tout homme, de tout être qui rampe et de tout ce qui vit, tandis qu'il (le cœur) conçoit tout ce qu'il veut et qu'elle (la langue) ordonne tout ce qu'elle veut. La vision des yeux, l'audition des oreilles et la respiration du nez apportent des informations du cœur. C'est lui qui (le cœur) fait sortir toute connaissance ; et c'est la langue qui répète ce que le cœur a pensé. C'est ainsi que sont exécutés tous les ouvrages et tous les travaux d'artisan, les activités des mains, la marche des pieds, les mou-

bien que féminines, et que Ptah est décrit, même dans des textes tardifs, comme concevant aussi bien que comme engendrant (Sethe, *op. cit.*, p. 48). Mais il n'y a aucune raison d'appeler Ptah un dieu bisexuel, comme le fait Kees dans *Götterglaube*, p. 163, où il parle de « double sexualité immanente ». La distinction du sexe peut être immatérielle chez un créateur ; le soleil, par exemple, est appelé le « père et la mère » de ses créatures (Davies, *The rock tombs of el-Amarna*, IV, 28). L'identification de Ptah avec Noun est plus fréquente que les autres (Stolk, *Ptah*, p. 24 ; Holmleerg, *The god Ptah*, p. 115 ss.) parce que Noun représente souvent le chaos à lui seul, le monde ayant surgi d'une immensité aquatique d'après la conception égyptienne ; en outre, Ptah, en tant que dieu de la terre, était manifeste dans la colline primordiale qui émergea de Noun, autre raison pour laquelle on peut voir en Noun une forme de Ptah, c'est-à-dire Ptah avant qu'il se fût manifesté sous sa forme la plus caractéristique, en tant que terre.
(1) Voir ci-après, au commencement des chap. 4. et 5.
(2) Le ka est la force vitale. Voir chapitre 5.

vements de tous les (autres) membres, suivant cet ordre qui a été conçu par le cœur et qui a été proféré par la bouche et qui constitue la nature (? îm³ ḫ) de toute chose.

Nous trouvons donc là, exprimée en termes des plus catégoriques, une déclaration proclamant l'unité du divin, son caractère spirituel et son immanence dans la nature vivante (1).

Nous avons laissé de côté un argument théologique qui, une fois encore, établit que la pensée et les paroles de Ptah sont à la base de l'œuvre créatrice d'Atoum ; une affirmation analogue fait suite aux lignes citées. Puis, voici ce qu'on lit : « Et ainsi Ptah se reposa (ou fut satisfait) après qu'il eut fait toutes choses et toutes paroles divines. » On a soutenu que ces « paroles divines » visaient en réalité un « ordre divin » où « toutes choses » trouvent leur place appropriée. L'expression semblerait plutôt souligner à nouveau le processus de création particulier à Ptah : l'expression de la pensée. Car un tel « discours créateur » fait de chaque mot divin tout à la fois la *causa materialis*, la *causa formalis* et la *causa movens* d'un élément de la création (2).

Il est vrai cependant que le texte décrit comment Ptah établit un certain ordre. Notre citation expliquait que les dieux et les autres êtres vivants ou plus exactement que leur existence même et ses rouages dérivèrent de l'action de Ptah faisant œuvre de démiurge. Et le texte continue en lui attribuant l'établissement de l'ordonnance religieuse du pays, c'est-à-dire les cultes locaux et toutes leurs particularités, jusqu'aux formes de l'adoration des dieux ; car leurs statues furent faites par Ptah, avec les matériaux « poussés » sur lui en tant que dieu de la terre.

Il créa les dieux (locaux), il fit les cités, il fonda les divisions provinciales, il mit les dieux aux places où ils sont adorés, il fixa leurs offrandes, il établit leurs chapelles. Il fit ressembler leurs corps à ce qui plaisait à leurs cœurs (c'est-à-dire qu'il leur donna les formes sous lesquelles ils souhaitaient *être manifestés*). Et ainsi les dieux entrèrent dans leur corps de chaque espèce de bois, de chaque espèce de pierre, de chaque sorte d'argile, de chaque sorte de chose poussée sur lui, où ils avaient pris forme. Ainsi tous les dieux et leur ka sont à la fois avec lui, satisfaits et unis au Seigneur des deux pays. (Cf. JUNKER, *Götterlehre*, p. 66).

Les cultes diversifiés de toute l'Egypte apparaissent là sanctionnés par l'initiative du dieu du pays unifié, ou même comme dus à cette initiative. Le texte attribue donc ainsi une sorte d'unité à ces divers cultes eux-mêmes.

La *section VI* continue à développer l'étroite connexion entre le dieu et le pays d'Egypte, en parlant de Memphis, emplacement du temple de Ptah et nouvelle capitale. Une importance spéciale revient

(1) Le dernier paragraphe de la citation apparaît fécond si l'on se rappelle que l'Ennéade (et avec elle l'univers, animé par les neuf dieux) est considérée par les Egyptiens comme un corps dont les différents dieux sont les membres.

(2) Notre interprétation paraît appuyée en particulier par les lignes 56-57 de la Théologie Memphite.

à Memphis pour la « subsistance » de l'Egypte, et ce fait est expliqué par la présence dans son sol du corps d'Osiris enterré là. Le texte reconnaît qu'Osiris n'avait pas toujours été en rapport avec Memphis. C'est dans les eaux du Nil qu'il y arriva. Comme dans le mythe tardif, il est ici question de la noyade d'Osiris ; après laquelle son corps fut amené au rivage par Isis et Nephthys. Mais le mot « noyade » implique, concernant le dieu, des rapports que la traduction littérale ne peut rendre (cf. Sethe, *op. cit.*, p. 39). Le paradoxe d'Osiris, dont nous traiterons au chapitre 15, consiste précisément dans le fait qu'une fois mort, le dieu devient un foyer de force vitale. Il en résulte que le Nil, spécialement pendant sa crue, est considéré comme une manifestation d'Osiris. Par conséquent, on ne rend pas exactement le rapport du dieu avec le fleuve en disant qu'il y fut noyé, qu'il périt dans les eaux du Nil. Le dieu était dans ces eaux ; on peut dire qu'il y « flottait ». L'idée que le dieu est la force active de l'inondation et son influence bienfaisante ne peut s'exprimer de la manière concrète qu'exigent les mythes, qu'en décrivant le personnage anthropomorphique d'Osiris comme flottant ou submergé, « englouti » (noyé) dans le fleuve (1). La « découverte » d'Osiris, que le texte présente comme la récupération de son corps par Isis et Nephthys, est représentée dans le rituel par le geste de sortir du Nil une cruche remplie d'eau fraîche. En affirmant qu'Osiris fut enterré dans la nouvelle capitale, on proclamait celle-ci le centre d'où rayonnaient les forces vivifiantes. Dès lors, Memphis pouvait être appelé le « grenier... où est assurée la subsistance des deux pays. ».

Puisque le texte reconnaît explicitement qu'Osiris n'était pas originaire de Memphis, on peut se demander d'où « il atteignit » cette ville. Nous inclinons à penser à Abydos, contrairement à l'opinion courante. Nous aurons à examiner plus loin en détail (chap. 15) (2) les prétentions d'Abydos à cet égard, mais ici nous pouvons poser cette question : pourquoi le dieu doit-il être mis en relation avec la capitale fondée par Menès à la pointe du delta ? Il semblerait, comme nous le verrons, qu'Osiris était l'ancêtre défunt des rois de la lignée de Menès, et la valeur des rois défunts [dans l'ancienne Egypte comme en Afrique moderne] était si considérable qu'aucune bénédiction ne pouvait reposer sur le transfèrement de la résidence royale depuis le nome thinite où est situé Abydos, à moins que la figure ancestrale d'Osiris ne fût mise avec le nouvel emplacement en relation précise. Le Nil, au sein duquel se manifestait Osiris, et qui baignait Memphis comme Abydos, fournissait un moyen d'éta-

(1) Voir ci-après, chapitre 15, *C*.

(2) Nous examinerons la confusion qui se produit concernant le rapport d'Osiris avec Abydos. Comme dieu du commun des défunts, il n'était pas connu à Abydos avant la fin de l'Ancien Empire. Mais comme forme mythologique du souverain décédé, on l'y adorait sous la première dynastie et probablement auparavant déjà. Nous tenons pour fort improbable l'opinion généralement admise d'après laquelle Osiris serait originaire du delta.

blir une relation, qui fut exprimée mythologiquement dans l'histoire du corps d'Osiris sauvé des eaux.

La Théologie Memphite, comme le mythe, attribue le sauvetage réel à Isis et à Nephthys, mais, contrairement au mythe, la théologie insiste sur le fait que les déesses agissent sur l'ordre d'Horus. Elle concorde à cet égard avec les textes des pyramides où Horus, le roi vivant, apparaît comme inspirant tous les actes dont bénéficie Osiris, son défunt prédécesseur (1).

La suite décrit le sort d'Osiris après son ensevelissement. Son sort est double : il se joint au dieu solaire dans son circuit quotidien, et il rallie également « la cour de Ptah-Ta-Tjenen » qui doit nécessairement résider là où Ptah est dieu, dans la terre. En fait, il « devient terre » (2). Telle est la phrase cruciale de cette section, puisqu'elle explique (comme dans la section III) la fertilité extraordinaire de la région de Memphis où Osiris est enterré. Immédiatement après l'enterrement d'Osiris vient la déclaration stipulant qu'Horus est monté sur le trône, et l'on en reste là. Voici le passage :

Le grenier du dieu (Ptah-Ta-Tjenen) était le grand trône (Memphis), qui réjouit le cœur des dieux qui sont dans le temple de Ptah, maîtresse de vie (épithète du temple), où la subsistance des deux pays est assurée, parce qu'Osiris flottait dans son eau (3). Isis et Nephthys s'en aperçurent. Elles le virent et furent frappées de stupeur. Mais Horus commanda à Isis et à Nephthys de se saisir d'Osiris sans délai et de l'empêcher de flotter plus loin. Elles tournèrent la tête à temps, et ainsi elles l'amenèrent au rivage.

Il franchit les portes secrètes (du monde inférieur ?), la gloire des seigneurs de l'éternité (les morts), en montant avec Celui qui brille à l'horizon (le soleil), sur le sentier de Rē, dans le grand trône (Memphis).

Il atteignit la cour et fraternisa avec les dieux de Ta-Tjenen, Ptah, Seigneur des années.

Ainsi Osiris devint terre dans le château royal, du côté nord de ce pays où il avait atterri. Son fils Horus apparut comme roi de Haute Egypte et comme roi de Basse Egypte dans les bras de son père Osiris, en présence des dieux qui étaient devant lui et qui étaient derrière lui.

Si maintenant nous considérons la théologie memphite dans son ensemble, ce qui nous paraît le plus remarquable en elle, outre sa conception spirituelle de la création, est la manière dont y sont entremêlées la réalité et la mythologie. Il est vrai que tous les personnages y sont des dieux, mais nous avons vu dans notre introduction que l'art égyptien représente constamment le pharaon comme une divinité (4), et nous nous occuperons bientôt d'une documentation épigraphique identique. Dans la section II, les dieux Horus et Seth sont en conflit, mais le sujet de leur dispute est la domination sur l'Egypte ; et nous avons vu qu'à l'occasion on appelle le pharaon « Horus-et-Seth », pour marquer que son règne a mis fin à la discorde. Quant à la section V qui raconte la création, elle s'achève en décernant au Créateur le titre royal : « seigneur des deux pays », tandis que la section VI, qui forme conclusion, concerne explicitement Memphis, la capitale, et le mythe d'Osiris. En fait, la localisation de l'action n'est pas mythologique mais réelle. C'est Memphis et, plus précisément, le château royal, siège nouvellement établi de l'autorité sur le pays unifié, qui est le lieu où Osiris fut enterré, mais le personnage d'Osiris n'est pas non plus limité à la mythologie. Chaque roi, lorsqu'il meurt, devient Osiris (chap. 10), exactement comme de son vivant, il apparaît « sur le trône d'Horus » ; chaque roi *est* Horus (chap. 3). Aussi est-il possible que l'Horus présenté à la fin de l'exposé sous les traits du roi d'Egypte que son père Osiris tient dans ses bras (quoique ce dieu soit mort et enterré) ne soit pas seulement le dieu mais aussi le roi ; ou plutôt, c'est la succession royale qui figure ici sur le plan divin, et la question de savoir si Horus et Osiris sont ici des dieux ou des hommes n'a pas de sens pour les Egyptiens. Ces dieux sont le défunt roi et son successeur ; ces rois sont ces dieux.

(1) Voir ci-après, chap. 10.
(2) SETHE, *op. cit.*, p. 76, allègue certaines données pour montrer que *ḫpr m t3* peut être traduit : « allé dans la terre », mais ceci ne mérite considération que si la traduction normale, « devenu terre », ne présente aucun sens. Or, loin de là, cette interprétation est essentielle pour comprendre le caractère d'Osiris, ainsi que toute cette partie du texte.
(3) Voir ci-après, chap. 15, *C*.
(4) Voir ci-dessus, p. 20.

Voilà qui est évident sans équivoque. L'embrassement d'Horus et d'Osiris défunt sur lequel s'achève notre texte est rendu réel, nous le verrons au chapitre 11, par un acte rituel du Mystère de la Succession ; le nouveau roi tient son rôle lui-même et l'enterrement de son père se célèbre en effigie. L'accolade est une vraie communion des esprits, comprenant le gouvernant et son prédécesseur dans un rite accompli lors de l'avènement de chaque nouveau monarque. Ce rite, de la même manière apparaît, sans indication de temps, dans la Théologie Memphite, associant entre eux les dieux Horus et Osiris. Il n'est rien dans la royauté égyptienne qui montre aussi bien comment on concevait la monarchie, réalité du monde des dieux tout autant que du monde des humains.

Telle est la raison pour laquelle la théorie de la royauté se trouve entourée d'un exposé cosmologique. On n'aurait pu concevoir la nature elle-même sans le roi d'Egypte. La Théologie Memphite présente ce fait d'une manière toute particulière ; elle démontre que la double monarchie dont le centre était à Memphis réalisait un plan divin. L'ordre social établi par Menès apparaît comme faisant partie de l'ordre cosmique.

Considérons donc en quoi consiste la théorie égyptienne de la royauté. Nous avons déjà mentionné la proposition affirmant que le roi est divin. L'autre est plus remarquable encore. Il est clairement indiqué que l'on concevait la royauté sous son aspect le plus profond, sur le plan des dieux, comme comprenant deux générations.

En commentant la section II de la Théologie, nous avons vu que

l'assemblée des dieux par l'intermédiaire de Geb donne gain de cause à Horus. Ils le reconnaissent non pas parce qu'il possède plus de pouvoir que Seth, mais uniquement parce qu'il est le fils aîné d'Osiris et son héritier légitime. Les dernières phrases de l'ensemble affirment encore qu'Horus et Osiris sont inséparables, même au moment où Horus fait son apparition comme souverain de l'Egypte après l'enterrement de son père. Il semble que la prise de possession du trône opère une fusion des pouvoirs entre le roi défunt et son successeur.

Cette vue est spécifiquement égyptienne, encore qu'elle n'aille pas sans points de contact avec la croyance plus largement répandue qui tient le roi pour un être divin. Aussi importe-t-il de définir la relation des deux propositions qui forment la théorie égyptienne de la royauté.

L'idée fondamentale, à savoir que la souveraineté comporte des caractéristiques refusées au commun des hommes, est conventionnelle. Dans les sociétés primitives, et parmi elles chez beaucoup de celles de l'Afrique orientale, le chef est aussi le *sorcier* ou le magicien; en d'autres termes, on croit qu'il entretient avec les puissances de la nature des rapports plus étroits que les autres hommes (1). Le « roi qui fait pleuvoir » africain en est un exemple bien connu. Voici ce qu'on rapporte de la tribu des Dinkas : « Un faiseur de pluie est enterré dans une étable dont on continue de se servir pour le bétail (tout comme le château royal de Memphis où Osiris fut enterré)... On est convaincu qu'il introduit les aliments de la communauté dans la tombe, si bien qu'à la saison suivante on perce un trou sur le côté de l'étable pour que les subsistances puissent recommencer à en sortir (2). » Chez les Komdés : « La santé du ... [Chungu] (chef) et la prospérité de toute la communauté étaient inséparablement attachées l'une à l'autre. Un Chungu bien portant et robuste, cela annonce un pays donnant ses récoltes, la pluie tombant en temps normal, les maux écartés (3). » Beaucoup plus à l'ouest, voici en quels termes on s'adresse au roi de Jukun : « *Azaiwo* » (notre sorgho), *Afyewo* (nos arachides), *Asoiwo* (nos fèves)... Le roi de Jukun est par conséquent capable de gouverner la pluie et les vents. Une suite de périodes de sécheresse ou une série de mauvaises récoltes est imputée à sa négligence ou à l'épuisement de sa force ; il en résulte qu'on l'étrangle en secret (1) ». Si nous insistons sur cet aspect de la royauté, largement répandu en Afrique, c'est pour indiquer sur quelles *prémisses* reposait la position de Menès. Nous savons que le roi Scorpion, qui précéda probablement Menès, était considéré comme une incarnation du dieu Horus ; il nous est donc permis d'attribuer à la période prédynastique la croyance qui veut que les chefs soient pourvus de la puissance de la divinité. L'unification accrut l'importance de la royauté ; elle ne supprima aucun de ses aspects. Les associations surhumaines restaient solides. Les services incertains que le sorcier avait rendus à la communauté passaient à l'état d'institutions. La royauté restait en Egypte la voie par laquelle les puissances de la nature pénétraient dans le corps politique pour faire fructifier l'effort humain.

(1) On s'attendrait à trouver ce sujet étudié par Tor Irstam, *The king of Ganda, studies in the institution of sacral kingship in Africa* (*Ethnograph. museum of Sweden publications*, nouv. série, nº 8, Stockholm, 1944). Or il n'en est rien. Cet auteur a groupé un grand nombre de faits, mais, comme la signification de chacun d'eux ne peut s'évaluer que lorsqu'on connaît le milieu culturel auquel appartiennent ces faits, ils posent beaucoup plus de questions qu'ils n'en résolvent, étant ainsi présentés isolément. En outre, les conclusions d'Irstam sont viciées parce qu'elles s'appuient sur Baumann, Schilde et d'autres, selon qui la royauté sacrée ou divine vint en Afrique d'Asie occidentale, opinion insoutenable étant donnée la documentation qu'on trouvera dans le livre II du présent ouvrage.

(2) C. G. Seligman, *Egypt and negro Africa. A study in divine kingship*, Londres, 1934, p. 22.

(3) *Ibidem*, p. 28.

En outre, cette conception de la royauté impliquait deux générations. Si le souverain vivant est l'intermédiaire entre l'homme et la nature, sa puissance continue à profiter à la communauté même après sa mort. Cette croyance, elle aussi, se rencontre souvent. Ainsi les souverains défunts de l'Ouganda continuent à donner des audiences et à communiquer à leurs peuples des avis ou conseils, par oracles. D'autres tribus vont aussi consulter leurs chefs disparus sur leur tombe, dans les temps difficiles et précaires ; d'ailleurs, on ne les enterre pas avant que la succession ne soit réglée (2). Les Kizibu, tout en ayant connaissance d'un dieu suprême, adorent en fait l'esprit d'un ancien roi qui actuellement gouverne les morts. Nyakang, roi défunt des Chillouks, joue dans leur vie religieuse un rôle beaucoup plus grand que la divinité suprême, Juok ; c'est Nyakang qui leur envoie la pluie et les récoltes (3). On vient de voir que le faiseur de pluie des Dinkas est supposé emporter la nourriture du peuple avec lui dans la mort. En Egypte, on voyait la puissance du roi enterré jaillir de la terre où il gisait ; c'était l'éclosion des plantes. Les eaux du Nil inondant ses rives, la lune et Orion s'élevant de l'horizon, étaient autant de manifestations de sa puissance vitale (4). Mais nous voici dès lors au point où il faut quitter le domaine de la pensée primitive universelle pour aborder celui des conceptions propres aux Egyptiens. En Egypte, les rois décédés étaient représentés par un unique personnage divin ; chacun d'eux en mourant devenait le dieu chthonique Osiris, manifesté dans les différents phénomènes qui surgissent de la terre après une mort apparente. De là vient que la succession des souverains terrestres revêtait invariablement la forme mythologique d'Horus succédant à Osiris lors de chaque nouvel avènement, et cela à jamais (5).

(1) *Ibidem*, p. 38.

(2) P. M. Küsters, *Das Grab der Afrikaner*, *Anthropos*, XVI-XVII (1921-22), 919.

(3) Frazer, *The Golden Bough*, 4e partie, vol. 2, p. 166-174.

(4) Voir ci-après, chap. 15.

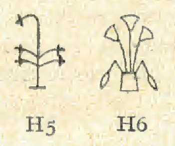
(5) Etant donné les contradiction souvent reprochées à la pensée égyptienne, faisons expressément remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'un dogme

Forte est la tendance égyptienne à interpréter des changements en termes mythologiques invariables. Il nous est apparu nécessaire de l'indiquer en caractérisant l'art égyptien (1). Elle s'est aussi présentée dans le thème de la dispute entre les dieux Horus et Seth, employé pour exprimer tout conflit, toute lutte, dans la nature et dans l'État, avec Horus victorieux en un équilibre stable des pouvoirs opposés. Les Égyptiens ont eu une vue du monde essentiellement statique. Il en résultait que la réalité dernière faisait défaut aux accidents de l'histoire. Assurément, les rois venaient à mourir, un souverain succédait à un autre, mais cela prouvait simplement aux Égyptiens que la qualité essentielle de la royauté ne pouvait être exprimée au présent, « ce roi gouverne », mais devait l'être au passé, « ce roi est monté sur le trône », ou, en termes mythologiques, « Horus a succédé à Osiris ». Au cours de l'histoire d'Égypte, les textes reflètent une curieuse manière de parler de récents événements : « le pays *a été* unifié ; la discorde *a été* terminée, le roi *est monté* sur le trône, il *a mis* la vérité à la place de la fausseté (2). »

Telle est la note sur laquelle s'achève la Théologie Memphite. Les phrases de la conclusion, qui montrent Horus embrassé par son père, quoique ce dernier soit enterré et devenu terre, prouvent que la mort ne détruit pas les rois. Il y a, lors de la succession, communion mystique entre père et fils, unité et continuité du pouvoir divin, qui fait penser à un courant marin, où les souverains individuels viennent et passent comme les flots.

compris dans une religion « osirienne » ; car la même conception de la royauté reparaît sous d'autres formes lorsque la nature du pharaon est considérée d'un autre point de vue. Considéré comme fils et successeur du premier roi, Rê, chaque roi, lorsqu'il meurt, « se confond avec son seigneur » (s'absorbe en lui), et son rapport avec le nouveau roi, son fils, est, dans le contexte solaire, identique à celui que décrit la Théologie Memphite. A leur tour, les formules thébaines comprenant Amon expriment une idée semblable, car le roi défunt, fils d'Amon (-Rê) devient une forme du dieu Amon, ou, comme s'exprime le Dr Nelson, « le Roi Osiriaque fut identifié au dieu Amon de son temple (funéraire) ». La relation filiale, sous une forme ou sous une autre, ramenait l'événement historique particulier, le décès d'un roi individuel, à la formule mythologique immuable, connue surtout en ces termes : « Horus succédant à Osiris. »

(1) Ci-dessus, p. 30.
(2) Voir ci-après, chap. 4.



H5 H6

CHAPITRE III

LA PERSONNE DU ROI : HORUS

A. — Horus, le grand dieu, seigneur du ciel.

C'est bien en accord avec la théorie de la royauté exposée dans la Théologie Memphite, et qui resta en vigueur aussi longtemps que dura l'Egypte pharaonique, qu'on parle communément du roi sous le nom d'Horus. Parfois s'y ajoute un qualificatif : « Horus qui est dans le château », mais nul doute que la divinité du pharaon ait été spécifiquement fondée sur le fait qu'il participait à l'essence comme le partage du dieu Horus, lors même que l'être divin n'était pas épuisé par son incarnation dans la personne du souverain vivant du pays. Il sera bon de considérer la croyance à la divinité du roi en général, avant d'en examiner la forme spécifique.

Dans de nombreux textes, le pharaon est simplement appelé « le dieu « (*netjer*), ou « le bon dieu » (*netjer nefer*). Ainsi les Egyptiens partageaient avec beaucoup de primitifs, avec les Romains, les Japonais et les Anglais jusqu'au règne de Charles II (1), la croyance attribuant à leur souverain la possession de pouvoirs surnaturels. Nous avons mentionné cette conviction comme observable chez beaucoup de peuples ; examinons-en de près les fondements.

Croire que le sang royal diffère à un titre essentiel de celui des hommes quelconques, c'est à la fois chose normale et chose raisonnable. Hors de là, on ne saurait se rendre compte de la distinction entre le monarque héréditaire et un usurpateur ou le chef élu d'une république. Dans notre langage, l'attitude habituelle envers la royauté s'exprime par des circonlocutions comme « votre Majesté » ou « votre Altesse royale ». Cette attitude procède, simplement et directement, du sens du respect, de l'expérience de la majesté, éprouvée en la présence du roi. Cette expérience ne dépend pas plus d'une réflexion délibérée ou d'une conviction politique que des particularités individuelles éventuellement présentées par le prince. Au contraire, elle jaillit précisément des qualités impersonnelles, symboliques, que sa charge impartit au monarque, et que le cérémonial de la cour est destiné à accentuer.

Pour la plupart d'entre nous il est presque impossible d'imaginer la profondeur et la spontanéité de cette réaction fondamentale en-

(1) Guérison de la scrofule, « le mal du roi » ; par l'attouchement du monarque, le patient était rétabli, croyait-on encore à cette époque.

vers la royauté. Les monarchies modernes semblent ne survivre qu'en vertu de la tradition ; c'est vers les primitifs qu'il faut se tourner pour saisir dans la royauté une force vivante au sein de la vie collective. C'est là qu'on trouve représentés tous les degrés possibles d'une différenciation entre le roi et l'homme du commun, depuis la distinction temporaire d'un chef à la guerre, jusqu'à la reconnaissence d'une différence totale à laquelle nous pensons en parlant de rois divins (1). L'étude des rois divins a été poursuivie à fond, mais les documents égyptiens posent des problèmes particuliers.

Le pharaon est Horus, et ce dieu reste assez peu connu. Il a pour symbole le faucon, H7, mais nous ignorons si l'on croyait d'une manière ou d'une autre que l'oiseau n'était qu'une manifestation du dieu ; si le dieu était incarné, pour un temps ou en permanence, en un oiseau unique ou bien dans l'espèce faucon prise en bloc ; ou si le faucon s'employait comme un signe se rapportant à une divinité plus intangible. Cette dernière possibilité n'exclut pas les autres et des parallèles modernes nous portent à penser qu'en pareilles matières il ne faut pas attendre une doctrine rigoureusement fixée, mais plutôt une croyance fluide à certaines affinités ou relations, croyance susceptible de revêtir à peu près toutes les formes particulières qu'on puisse imaginer.

Horus est généralement appelé « le grand dieu, le seigneur du ciel » ; certains textes éveillent une image singulièrement fascinante. L'oiseau a pris des dimensions gigantesques, comme dans une vision. Ses ailes déployées ne sont autres que les cieux, ses yeux farouches s'identifient au soleil et à la lune. Son poitrail tacheté se fait voir lorsque vers la tombée du jour, la clarté du ciel d'Egypte se revêt d'un véritable plumage de petites nuées. Et comme ceci participe à la gloire du coucher du soleil aussi bien qu'à celle de son lever, on appelle Horus « au plumage bigarré » : on l'appelle aussi « large de poitrine » (exemple : *Pyram.*, 1048 *c*) ; les vents, spécialement celui du nord, sont le soufle d'Horus. Conception évidemment très antique, mais son charme s'étend sur toute l'histoire égyptienne. Le Nouvel Empire l'employait encore : « Tu es le dieu qui vint le premier à l'existence, alors qu'aucun (autre) dieu n'avait encore pris vie, alors que le nom d'aucune chose n'avait été énoncé. Quand tu ouvres tes yeux pour voir, la lumière se fait pour chacun (2). » A l'époque Ptolémaïque, on continue à s'adresser au même dieu, en l'appelant « l'oiseau vénérable, à l'ombre duquel est la vaste terre, seigneur des deux pays, sous les ailes duquel s'étend le ciel, faucon qui, de ses yeux, verse les rayons de la lumière (3) ».

Cette conception de visionnaires n'a pas pris corps dans l'art du dessin. Car l'art exige des positions définies. Il ne peut rendre les

(1) Voir ci-après, p. 100.
(2) A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris, 1902, p. 129.
(3) H. Junker, *Giza*, II, 49.

allusions et les associations verbales, le vague de la poésie, les intuitions poétiques de l'esprit populaire. Une fois cependant, pendant l'étape formative de la civilisation égyptienne, alors qu'on en était encore aux tâtonnements, le ciel fut représenté sous la forme des ailes déployées du grand dieu. Ce tracé est instructif. En premier lieu, on trouve là, sur un simple objet d'ivoire, un peigne qui appartenait à un courtisan d'un roi de la première dynastie, Djet, un dessin

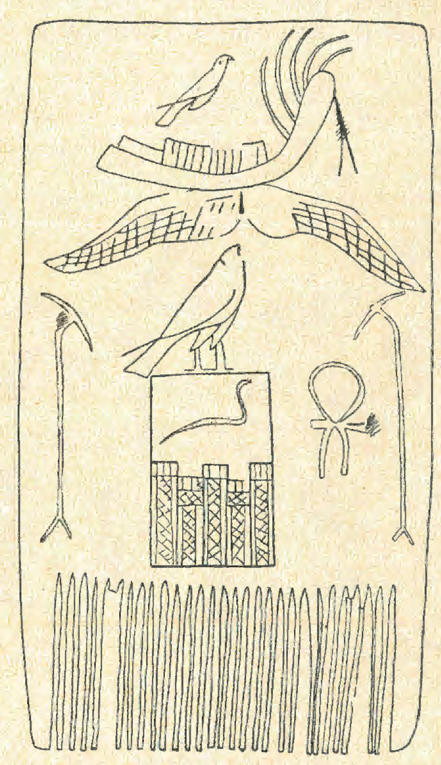


Fig. 15. — Peigne d'ivoire au nom du roi Djet de la première dynastie (Le Caire).

entièrement symbolique qui comprend des motifs typiques de l'art égyptien classique. Les grandes ailes représentant le ciel mesurent la distance entre deux verticales qui semblent les supporter et qui ont la forme du sceptre, *ouas* qui exprime « prospérité ». A l'Ancien Empire, une combinaison analogue entoure parfois le nom du roi. Le symbole céleste à la partie supérieure est alors l'hiéroglyphe *pet ;* en bas, l'on trouve l'hiéroglyphe à double tête du dieu chthonique Akerou, qui ne figurait pas sur le peigne, plus ancien.

Le dessin, qui date de l'Ancien Empire, s'applique à notre sujet. Il proclame que le souverain exerce son activité au sein d'une harmonie

qui règne entre le ciel et la terre, qui signifie la prospérité. En même temps, il est ainsi fait allusion à une épithète royale bien connue : le monarque est le « seigneur de ce que le soleil entoure ». Les ailes du ciel et les sceptres *ouas* sur le peigne forment une combinaison si curieuse qu'on doit y voir exprimée la même idée que sur le dessin plus complet de l'Ancien Empire, d'autant plus que le peigne lui aussi présente le nom du roi entouré par le dessin. Il est tracé sous les traits d'un serpent, placé sur une surface formant panneau, surmontée du faucon (1), exactement comme sur la stèle reproduite



FIG. 16. — Isis sous forme de faucon concevant Horus au-dessus du sarcophage d'Osiris.

en tête du présent volume. Sur le peigne, le dieu Horus est représenté de la sorte une seconde fois, d'abord comme seigneur du ciel dont les ailes étendues sont les nues, puis comme incarné par le roi dont le nom figure dans le panneau. Il apparaît une troisième fois, dans le bateau placé au-dessus des ailes ; le dieu est alors le soleil qui navigue à travers les cieux. On le connaît comme tel depuis la première dynastie jusqu'à l'époque grecque, sous le nom de « Harakhti »,

(1) Le signe H8 peut être interprété de deux manières, l'une et l'autre donnant une forme à la désignation du roi couramment employée aux époques plus tardives. On peut l'associer au faucon placé au-dessus du nom du roi, compris alors comme : « l'Horus vivant » ou comme « l'Horus des vivants » (c'est-à-dire le dieu des hommes).

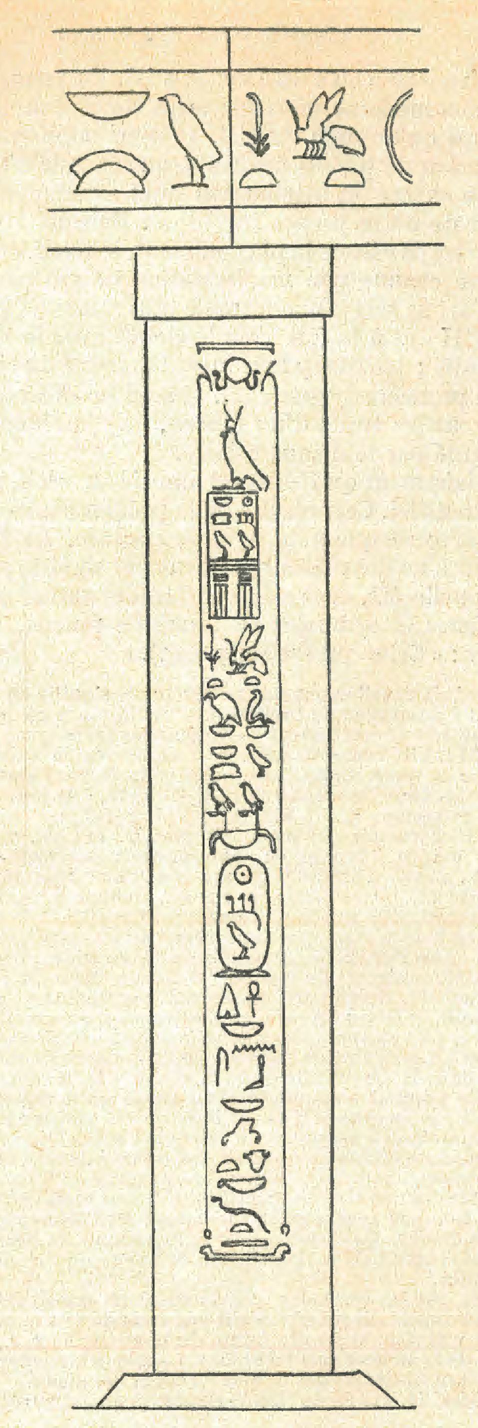


FIG. 17. — Pilier du temple funéraire du roi Sahourê.

Horus de l'« horizon » ou « du Levant » (1). En termes malhabiles, ceux de la science moderne, nous disons qu'Horus était un dieu solaire en même temps qu'un dieu du ciel, et nous oublions souvent que la fausse précision de pareils termes risque en fait d'empêcher une compréhension exacte et attribue au sujet examiné des contradictions qui sont de notre propre invention. Puisque Horus était un dieu du ciel, le corps céleste le plus puissant, le soleil, était naturellement considéré comme une manifestation de son pouvoir.

Plus tard, l'art se sert d'une formule plus ramassée pour exprimer l'association d'Horus à la fois avec le ciel et avec le soleil. C'est le disque solaire ailé ; les ailes y marquent l'étendue du ciel comme sur le peigne de la première dynastie (2). Quand on dessine le dieu Harakhti, c'est sous les traits d'un faucon, ou d'un homme à tête de faucon, couronné par le disque solaire.

C'est subsidiairement qu'Horus est associé au soleil, par rapport à la notion du dieu-ciel. Ceci résulte de la prédominance et de la persistance de l'imagerie que nous avons examinée. Le nom du dieu semble convenir à un dieu céleste. « Horus » ne signifie pas « faucon » ; cet oiseau s'appelle *bik*, et il existe différents autres noms pour les faucons emblèmes et symboles en forme de faucon. Horus (*Ḥrw*) paraît signifier : « Celui qui est éloigné (3). »

(1) Le mot traduit usuellement par : « horizon », signifie en réalité : « pays de lumière » ou : « montagne de lumière ». C'est la place où le soleil se lève, conçue à l'origine très concrètement : « comme les montagnes situées à l'est de la vallée du Nil ». Elle conserva son sens comme région existant à l'extrémité orientale de la terre. Cependant, nous considérons l'idée de Kuentz au sujet de Harakhti comme insoutenable. (Ch. KUENTZ, « Autour d'une conception égyptienne méconnue », *B.I.F.A.O.*, XVII, 1920).

(2) SCHÄFER, *Weltgebäude der alten Ægypter*, p. 113 ss., a vu le premier l'importance du peigne d'ivoire, en l'interprétant exactement. GARDINER, en 1944 (*J. E. A.*, 46 ss.), a étudié le disque ailé et en a résumé les principales intepréṭations. SETHE, *Urgeschichte*, p. 127 ss., cherche à l'expliquer comme un « blason » inventé pour une Egypte unifiée. Cependant le peigne d'ivoire prouve que le symbole n'était pas une composition artificielle, qu'il avait des antécédents dans l'imagerie naturelle de la religion primitive, et qu'il gardait son caractère original de symbole d'Horus. Mais on en donnait une interprétation dualiste, d'une part, parce qu'il symbolisait le dieu incarné dans le roi de Haute et Basse Egypte, et d'autre part, à cause de la nature du dessin. On trouve, par exemple, un uraeus avec une couronne rouge sur un côté du disque, et en pendant, de l'autre côté, un uraeus à couronne blanche.

Gardiner voit dans le disque ailé un symbole de « la personne véritable du roi. » Ce symbole pouvait s'employer ainsi parce qu'il représentait Horus quoique ce ne soit pas forcément d'abord le Béhédéti, mais ce ne fut certainement pas l'inclusion du disque qui rendit possible l'application de ce dessin au pharaon, car celui-ci ne faisait qu'un avec Rē (voir ci-dessus, la dernière note du chap. 2, et ci-après, chap. 13), comme avec Horus qu'il incarnait. Le disque ailé, dans cette argumentation, paraît plutôt, cette fois encore, en rapport avec le faucon et non pas avec le soleil ; les ailes sont l'élément le plus important, comparé au disque. De là vient que l'expression « au plumage bigarré » se trouve être un élément de la description complète du disque ailé dans les textes pharaoniques.

Il n'est pas rare que les symboles soient accumulés dans l'art égyptien. La stèle où nous trouvons le disque ailé décrit une seconde fois le ciel, à sa partie supérieure ; c'est maintenant sous la forme du hiéroglyphe *p. t.*, arrondi pour suivre le contour de la stèle et garni d'étoiles. Le même hiéroglyphe représente le ciel une fois encore au-dessus des figures du roi et des dieux.

(3) JUNKER, *Giza*, II, 51. KEES (*Götterglaube*, p. 40-45) suggère que le nom

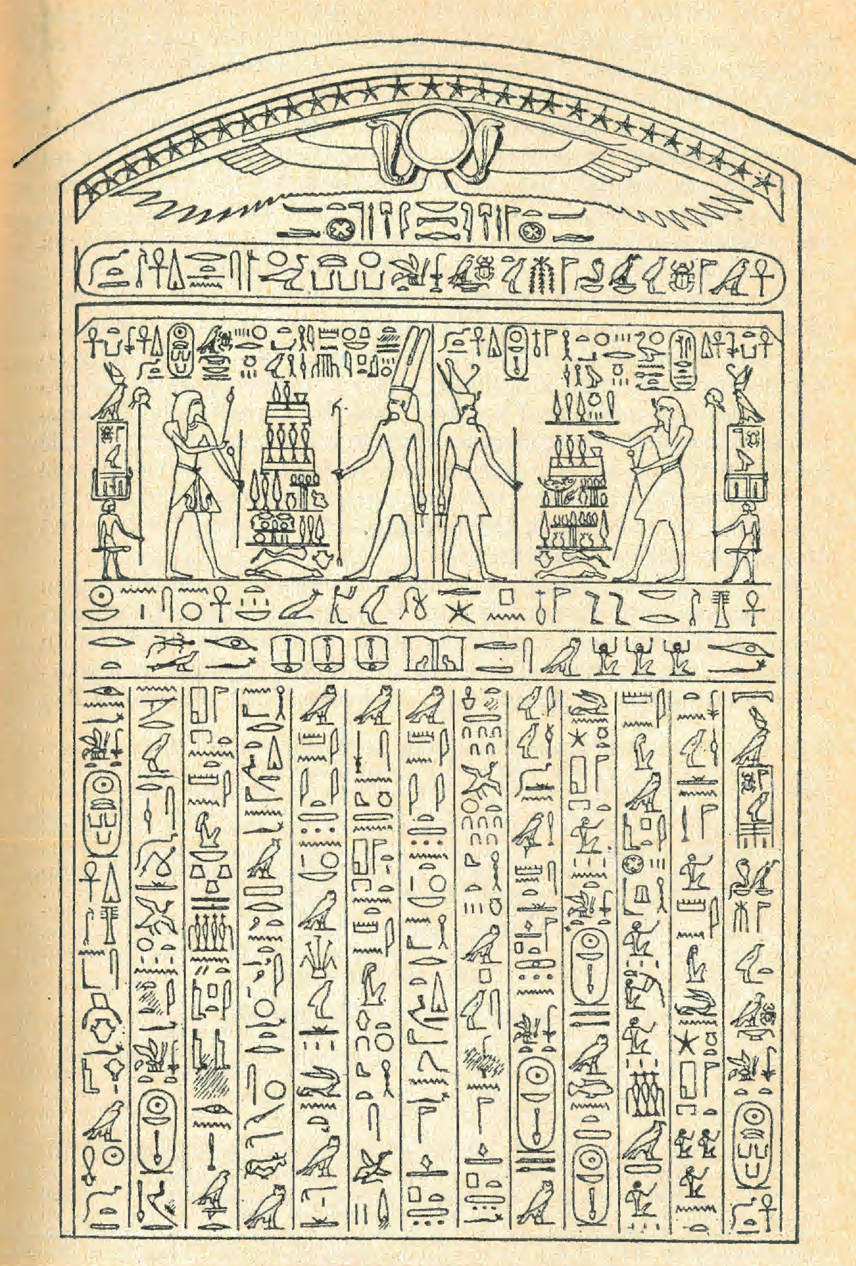


FIG. 18. — Stèle du roi Sésostris III.

Le roi est une incarnation de ce dieu. Aussi le titre d'Horus « le grand dieu » apparaît-il avec les noms des rois des quatrième et cinquième dynasties, Snefrou, Cheops et Sahourē. Même Pépi Ier est appelé sur son sarcophage : « le grand dieu, seigneur de l'horizon », et encore : « Horus de l'horizon, seigneur du ciel ». Dans les tombes le mort se déclare « honoré devant le grand dieu », en parlant du roi défunt. On insère dans les inscriptions tombales des textes comme celui-ci : « Tout noble, tout fonctionnaire, tout homme qui détruirait une pierre ou une brique de la sépulture qui m'appartient, je veux être jugé avec lui par le grand dieu. » Il a été établi que ce jugement prenait place dans l'au-delà (1) ; cependant, ici encore « le grand dieu » est le roi, qui demeure le chef dont les sujets continuent à dépendre quand ils l'ont rejoint dans la mort (2). Lorsque le prestige de la royauté vint à décliner, lors des troubles qui allaient entraîner la ruine de l'Ancien Empire, l'épithète « grand dieu » fut remplacée par « dieu bon », chaque fois que les textes concernaient le souverain vivant. Dans la prose funéraire, le « grand dieu » envisagé ne désigna plus la personne même de chaque souverain défunt, mais son aspect mythologique, Osiris (chap. 15), qui devint « le grand dieu », seigneur de l'occident (3).

Reste à expliquer pourquoi ce dut être Horus et non un autre dieu dont on crut qu'il s'incarnait dans la personne du roi. La plupart des auteurs font totalement abstraction de la nature religieuse du problème ; ils estiment que cette question s'explique politiquement : la maison de Menès étant originaire d'une contrée où l'on

d'Horus était secondaire dans beaucoup de localités où les dieux faucons avaient d'abord été adorés sous d'autres noms, lesquels ont parfois survécu aux temps historiques ; ce sont le plus souvent des épithètes ; ils peuvent donc avoir ou non été appliqués à un dieu unique. Même si les ancêtres des Egyptiens adoraient un dieu céleste sous la forme d'un faucon, il est probable que différents aspects de cette divinité étaient accentués dans les diverses localités où son culte vint à s'établir. Le nom d'Horus appartenait-il à la tradition originelle ou s'y rattacha-t-il à l'époque historique, comme le croit Kees, nous ne pouvons le déterminer. Si l'on admet que parallèlement à l'unité physique et archéologique de l'Egypte prédynastique une unité religieuse ait existé (ce qui ne peut être prouvé, bien entendu), la façon dont le nom d'Horus en vint à désigner un dieu faucon perd son importance.
Voir aussi p. 73, n. 3.

(1) GARDINER et SETHE, *Egyptian letters to the dead*, p. 11 s.

(2) Voir au début du chap. 4. J. Sainte-Fare Garnot a étudié très soigneusement les textes concernant *Le tribunal du grand dieu sous l'Ancien Empire égyptien* (*R. Hist. des Relig.*, 1937, t. CXVI, 26-34). Ses objections contre l'identification du « grand dieu » au pharaon sont fondées quand il s'agit du roi *vivant*. Elles ne dévalorisent pas l'identification du « grand dieu » au roi *défunt*.

(3) GARDINER et SETHE, *op. cit.* La plupart des arguments allégués par BREASTED, *Development of religion and thought in ancient Egypt.*, p. 170 s., et par KEES, *Totenglauben*, p. 31 ss., pour montrer que Rē était appelé « le grand dieu », perdent leur valeur du fait que le dieu-ciel Horus, lui aussi, a un aspect solaire. Quelquefois, cependant (exemple : *Pyram.* 1471 *c*) c'est certainement de Rē dont il est question, mais alors les épithètes semblent être employées avec assez peu de rigueur, comme il arrive couramment plus tard. Voir aussi H. JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ægypter, Aegyptol. Forschungen*, Heft 8, herausg. von Alex. Scharff, Glückstadt, 1939, p. 55 ss.

adorait le dieu faucon. Effectivement, la cité de Nekhen-Hierakonpolis, comprise dans l'État soumis aux souverains antérieurs à Menès était un centre du culte d'Horus. Il est exact aussi qu'en différentes localités diverses manifestations de la puissance divine recevaient la meilleure part de la dévotion des habitants. Mais ces dieux dits « locaux » n'étaient pas nécessairement inconnus en dehors des principaux centres groupant leurs adorateurs, et les Egyptiens ne faisaient pas d'eux tous le même cas. Si, de préférence à une douzaine ou davantage de divinités de la Haute Egypte, Horus fut considéré comme l'esprit qui anime le souverain de l'Egypte, ce fut parce qu'il était largement reconnu comme dieu suprême. On n'avait pas moins à attendre de la force de l'impressionnante image sous laquelle on se le représentait. Le symbole d'Horus, un faucon sur son perchoir, H9, peut exprimer dans les textes des pyramides l'idée de « dieu » en général, ou bien, pris comme déterminatif, il peut suivre le nom de telle ou telle divinité. Il semble qu'Horus ait été le dieu par excellence. On a même soutenu que l'épithète *netjer aa*, « le grand dieu », qui est l'épithète d'Horus, signifie, en réalité, « le plus grand dieu » (1). Quoi qu'il en soit, des dieux faucons ont été adorés dans toute l'Egypte ; si on les considère en général comme des « dieux locaux », indépendants d'origine et de nature, il est au moins aussi probable qu'ils aient été des différenciations prédynastiques d'une seule et même divinité adorée comme divinité suprême par les Egyptiens du lointain passé : πολλῶν ὀνομάτων, μορφὴ μία (2).

B. — HORUS, LE FILS D'OSIRIS.

Le pharaon est donc une incarnation d'Horus, le plus grand dieu, seigneur du ciel. Mais la Théologie Memphite décrit comment Horus,

(1) JUNKER (*Die Götterlehre von Memphis ; Der sehende und blinde Got* Munich, 1942) prétend que le dieu universel est caché sous la désignation *Wr*, « le grand », et que ce dieu, syncrétiquement, était combiné non seulement à Horus, mais aussi à Atoum. Cependant, ce terme n'est pas un nom mais une épithète, signifiant : « le plus grand et le plus ancien », donnée aussi à d'autres dieux, comme Ptah et Osiris. Voir la note suivante. L'ancienneté et l'attrait universel du dieu céleste-faucon en Egypte sont prouvés par l'expression et les ramifications extraordinaires du motif de l'œil, qui dérive de lui. Le soleil, œil, et la lune, œil endommagé, jouent dans le rituel et dans la mythologie des anciens Egyptiens un rôle encore plus prépondérant qu'il ne nous est possible de le démontrer dans les limites de notre ouvrage. Voir les chap. 10 et 11.

(2) Le terme « dieu suprême » porte des qualifications évidentes quand il s'emploie dans le cadre du polythéisme. Le caractère dynamique de la puissance explique pourquoi maintes divinités montrent une tendance à l'universalisme (voir chap. 12). Mais il y a loin entre cette constatation et la thèse d'un monothéisme primitif que soutient W. Schmidt, ou même, avec des modifications, R. PETTAZZONI, *La formation du monothéisme, R.H.R.*, 1923, p. 193-229, etc., qui prétend que le ciel lui-même fut partout le premier dieu, omniscient, omniprésent. On serait disposé à admettre que tout témoigne d'une disposition générale de l'humanité, à regarder le ciel comme le siège d'une puissance surhumaine. Mais les généralisations à propos d'un « Hochgott » ruinent à la base l'exacte compréhension des faits ; elles n'expliquent nullement les croyances égyptiennes particulières concernant Horus ou Rē, et laissent complètement ignorer Osiris (voir le chap. 15, ainsi que le chap. 12).

fils d'Osiris, accède au trône. La question se pose donc : ces deux dieux qui portent le même nom n'en font-ils qu'un, ou non ?

A première vue il paraît difficile d'insérer dans le groupe familial du cycle d'Osiris l'Horus « au plumage bigarré », personnage distant et quelque peu dangereux. Les figures d'Osiris, d'Isis et d'Horus, et leurs aventures comme elles sont racontées dans le mythe, conviendraient fort bien à n'importe quel conte folklorique. Mais ce fait lui-même éveille nos réserves. Car des dieux d'une allure humaine aussi frappante n'ont aucun parallèle en Egypte, et nous sommes probablement induits en erreur par la tradition qui a conservé cette histoire. L'exposé le plus complet provient de Plutarque, et les caractéristiques purement humaines des principaux personnages peuvent refléter son époque, qui fut, pour l'ancien monde, le « temps des lumières ». Le Dr Harold H. Nelson a attiré mon attention sur quelques exceptions à cette règle : dans les représentations de l'Ennéade dans son ensemble et sur trois blocs de Karnak (appartenant respectivement au naos de Hatchepsout, à la salle hypostyle et au temple de Kho sou), Seth a une forme humaine et n'est identifiable que grâce à la légende. Seth, le meurtrier, est presque toujours représenté par son animal énigmatique, H10, ou par un dieu à tête d'animal, H11. Tout aussi régulièrement Horus figure sous l'aspect d'un homme à tête de faucon, H12. Un relief du temple de Séti Ier à Abydos présente Isis sous l'aspect d'un oiseau ressemblant à un faucon et planant au-dessus du corps gisant d'Osiris, qu'elle réussissait, comme le rapporte le mythe, à rappeler à la vie pour que fût conçu à titre posthume son fils Horus. Cette tradition plastique persistait encore au temps des Ptolémées ; elle fut aussi fixée par écrit, et cela déjà au cours de la dix-huitième dynastie. Un hymne à Osiris dit qu'Isis « fit de l'ombre avec ses plumes et un courant d'air avec ses ailes ». Elle « tira l'impuissant de sa lassitude » et elle conçut (1). Dans le tombeau de la reine Nefertari, de la dix-neuvième dynastie, on voit de chaque côté du cercueil Isis et Nephthys représentées sous forme de faucons ou milans, avec au-dessus de leurs têtes les hiéroglyphes de leurs noms (2). Mais les traits de ressemblance avec des oiseaux appartenant aux personnages du mythe d'Osiris ne proviennent pas d'un développement

(1) H. KEES, *Lesebuch*, p. 28, n° 41 (stèle du Louvre, C, 286). KEES, *Totenglauben*, p. 194, et SETHE, *Kommentar*, III, 175, signalent que *Pyram.* 632 implique conception posthume d'Horus.

(2) N. DE GARIS DAVIES, *Ancient egyptian paintings*, Chicago, 1936, montre Nephthys, pl. XCIII. D'autres reproductions sont énumérées par B. PORTER et R. L. B. MOSS, *Topographical bibliography*, I, 45, tombe 66, 2. Mrs. Davies écrit dans le volume de texte, p. 181 : « L'oiseau... est dessiné exactement comme le faucon d'Horus, mais, par sa couleur et par le nom générique, *edjret* qui lui est donné habituellement, on constate que c'est un milan. » En effet, dans leurs représentations, les Egyptiens ne faisaient pas plus de distinction entre ces variétés d'oiseaux qu'entre le loup, le chacal et le chien, voir ci-dessus, chap. 2, p. 54, n. 1, ainsi que G. BENEDITE, *Faucon ou épervier*, *Monuments Piot*, XVII, 1909, 23-28 ; TH. HOPFNER, *Der Tierkult der alten Ægypter*, *Denkschr. der Wiener Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, vol. LVII, n° 2, 1914, p. 107. Cf. également ci-après, chap. 14.

tardif, ils seraient alors inexplicables. Déjà dans les textes des pyramides, et aussi dans des tombes plus récentes, Isis et Nephthys se lamentant sur Osiris sont souvent appelées « les deux milans (1) » ; la comparaison fut à n'en pas douter favorisée par les cris plaintifs autant que perçants que fait entendre le milan, *falco milvus*, quand il tournoie dans les airs ; mais cette fantaisie poétique ne saurait expliquer les autres cas que nous venons de mentionner. Nous allons voir qu'à l'origine Isis n'avait aucun rapport avec le faucon. Horus, pour sa part, même quand il adore Osiris, apparaît sous l'aspect d'un homme à tête de faucon. Il semble donc que le faucon Horus, dieu du ciel, soit le même qu'Horus fils d'Osiris ; quant à Isis et occasionnellement Nephthys, elles paraissent avoir reçu leurs caractéristiques empruntées aux oiseaux par l'intermédiaire de leur relation avec Horus.

Cette conception se trouve appuyée par un autre fait consigné dans les textes égyptiens (en quoi ils contrastent avec les textes grecs). Dans le conflit avec Seth, Horus perd temporairement un œil, ou, dit le récit, a été blessé à l'œil. Episode toujours relatif à Horus fils d'Osiris ; le conflit, bien que pourvu d'une signification plus générale, est effectivement mentionné le plus souvent en rapport avec la succession à la royauté d'Osiris. Néanmoins, cette histoire concerne Horus le faucon céleste dont les yeux sont le soleil et la lune. En effet, on constate que la lune décroissante est considérée comme étant l'œil malade d'Horus ; quant au soleil, il est attaqué par des nuages et des orages qui sont une manifestation de Seth (2). C'est par conséquent se méprendre que de séparer « Horus, le grand dieu, seigneur du ciel », d' « Horus, fils d'Osiris », ou d'expliquer leur identité par le syncrétisme des époques tardives. Les deux dieux « Horus », dont nous avons placé les titres côte à côte, sont, en réalité, un seul et même dieu. Leur identité se trouve confirmée par un texte important des pyramides qui s'adresse ainsi au roi : « Tu es Horus, fils d'Osiris, l'aîné des dieux, fils de Hathor » (*Pyram.*, 466 *a*). La mère d'Horus, fils d'Osiris, est Isis. Le nom de Hathor, H13, signifie : « maison d'Horus » et se rapporte, avec une image évidente, à sa maternité. Mais son fils est Horus, seigneur du ciel (3).

(1) Voir A. H. GARDINER et N. DE GARIS DAVIES, *The tomb of Amenemhēt*, Londres, 1915, p. 49, n. 2 ; *Pyram.*, 1280.

(2) SETHE, *Sonnenauge*, p. 17.

(3) H. JUNKER soutient que Hathor ne peut pas avoir été la mère d'Horus parce que celui-ci est un dieu universel. Mais ce terme a une valeur douteuse (ci-dessus, p. 73, n. 2) et la diversité des aspects sous lesquels on envisage une même chose, diversité dont il a été souvent question dans ce livre (voir aussi *Speculative thought*, chap. 1), explique la coexistence de conceptions de l'imagination dont nous pourrions croire qu'elles s'excluent mutuellement. L'argumentation de Junker est formée de suppositions qui ne sont assorties d'aucune preuve, et il conclut en disant que les Égyptiens sont coupables de Verwirrung. Nous préférons accepter les textes égyptiens en écartant ces hypothèses ; dès lors, plus de confusion. Il y est dit, par exemple, que Hathor est enceinte de l'enfant Horus, qui se trouve « au dedans de son corps ; au dedans d'elle se prépare une maison pour Horus » ; voilà pourquoi son nom est

Et Osiris n'est jamais le mari de Hathor (1).

Voir des contradictions dans des textes comme celui que nous venons de citer, c'est ignorer un fait éminemment fondamental. Les enseignements religieux ne sont autre chose que des essais destinés à amener sous la forme conceptuelle du langage des notions qui ne se peuvent pleinement rationaliser, des « vérités » senties plutôt que connues. La fonction du roi comme intermédiaire entre l'humanité et les puissances de la nature est l'une de ce notions-là ; il est possible aux mots d'en donner une image approximative, nullement une forme adéquate.

Notre propre langage dispose de multiples moyens d'expression qui furent totalement inconnus ou pauvrement représentés dans l'ancienne Egypte, où les mots abstraits, les adverbes et les conjonctions qui nous permettent de nuancer le sens étaient relativement peu usités. L'esprit tendait au concret, le langage dépendait d'images concrètes ; aussi exprimait-il l'irrationnel non pas par des modifications qualitatives apportées à une idée principale, mais en admettant qu'il était possible de considérer une même chose sous divers aspects en même temps (2). Le roi est le « dieu-ciel », Horus ; il est aussi Horus, le fils de son prédécesseur devenu Osiris en mourant. Cette dernière identification, à Horus fils d'Osiris, convient lorsque le roi est considéré par rapport à son père, comme héritier légitime, comme celui à qui incombe une royauté qui comprend deux générations (de la manière expliquée au chapitre précédent) (3). Mais,

Hathor (maison d'Horus) ». Pas de confusion ; témoignage évident et graphique du fait qu'à l'origine une déesse nommée Hathor était la mère d'Horus, car l'image que les Egyptiens expliquent dans le texte se rapporte seulement à la mère enceinte, non à l'épouse. Cf. ci-après, chap. 14, *C*.

(1) A. Rusch interprète *Pyram.* 466, comme prouvant qu'Osiris fut parfois l'époux de Hathor. Cet auteur n'a pas compris qu'en l'espèce on envisage le roi sous deux aspects différents. Exemple frappant de ces stériles « explications » à la mode, qui jugent des phénomènes religieux d'après les développements admis dans d'autres sphères, comme celle de la politique.

(2) Voir ci-après les premières pages du chap. 5.

(3) Nous nous basons, dans ce chapitre, sur le texte *Pyram*, 466 *a* notre exposé des divers aspects du roi en tant qu'Horus ; c'est afin de démontrer la nature particulière des textes égyptiens théologiques. Mais ce texte n'est pas le document unique sur lequel repose notre interprétation. A travers tout notre livre il apparaîtra que les Egyptiens essayaient d'exprimer leur pénétration religieuse en traçant, juxtaposées, des voies d'approche différentes, que nous pouvons bien considérer comme contradictoires entre elles, mais qu'alors on ne se proposait pas de combiner en une conception plus compréhensive. Ainsi, on ne croyait pas que le dieu Horus fût absorbé par son incarnation dans le pharaon ; il continuait d'avoir son existence indépendante, puissamment manifeste dans la nature. Aussi le roi, « Horus des vivants », pouvait-il adorer le dieu cosmique Horus. Plus tard, des positions théologiques complexes du même type seront reproduites dans l'art : on voit Ramsès II adorer la statue d'un dieu-soleil à tête de faucon appelé « Ramsès le grand dieu, le seigneur du ciel ». Cf. ci-après, notre chapitre 21, *D*, en ce qui concerne le roi présentant des offrandes à sa propre statue.

Sethe, *Kommentar*, II, 269, donne une autre interprétation de *Pyram.* 466 *a*. Il essaie d'en rationaliser le texte, en le considérant comme l'exposé d'une descendance, plutôt que comme une déclaration théologique. Mais à quoi bon corriger la teneur du morceau et lire « Horus, le fils aîné de ses parents », alors que nous connaissons « Horus le dieu aîné (c'est-à-dire le plus grand) », (ci-dessus, même chapitre A). *Pyram.* 301, auquel Sethe renvoie est de même

lorsque ce que l'on envisage n'est plus la place du roi dans la succession, ni sa relation avec les esprits des ancêtres, ni la continuité de la monarchie, lorsque au contraire le roi est considéré dans la totalité de son pouvoir, alors il est Horus le grand dieu.

Les deux points de vue correspondant à « Horus, fils d'Osiris » et à « Horus le grand dieu » ne sont pas les seules façons d'envisager la royauté. Dans tout polythéisme, les relations des dieux entre eux demandent à être définies. Le roi, précisément en tant que dieu Horus, doit nécessairement être mis en rapport avec d'autres divinités. Ici s'applique à nouveau le schéma des liens de père à fils ; partout où existe un culte local, le roi apparaît comme le fils du dieu. On a cru que cette parenté représentait une généralisation du schéma Horus-Osiris (1). Vue erronée. Si le roi est le fils d'Osiris, c'est parce qu'Osiris est le souverain décédé, donc normalement le père de son successeur. La parenté Horus-Osiris se fonde sur le fait de la paternité physique considérée dans le cadre mythologique que nous avons exposé. Par rapport aux autres dieux, la filialité du roi exprime un lien fait d'intimité, de dépendance et de piété, mais elle n'a rien d'exclusif. En d'autres termes, il est possible que deux dieux masculins, Atoum et Monthou appellent l'un et l'autre le roi Séti Ier « notre fils aîné » (2), et Ramsès II, à son retour de la bataille de Kadech, est salué en ces termes par les dieux assemblés : « Sois le bienvenu, ô notre fils aimé (3). » De même Touthmosis III apparaît

obscurci par l'interprétation qu'il propose. Là aussi sont nettement juxtaposés trois aspects différents de la royauté : 1. Ounas est l'héritier de Geb, qui dispose de la royauté, en sa qualité de dieu de la terre et de père d'Osiris (ci-dessus, chap. 2). 2. Ounas est l'héritier d'Atoum qui fut le premier roi et le prototype de la royauté (ci-après, chap. 13). 3. Ounas est sur le trône d'Horus, le dieu aîné, suprême ; il y incarne ce dieu. Les trois affirmations ne peuvent être rendues cohérentes au sens moderne, par aucune retouche. Elles sont parfaitement claires si on les considère comme se complétant entre elles ; un texte analogue concernant Ramsès est cité au chap. IV, *C*. Les aspects variés du dieu Horus peuvent s'être développés en revêtant la figure de divinités quasi indépendantes, à supposer qu'on ait donné une importance plus ou moins grande à chacun d'eux suivant les localités où l'on adorait Horus. Par exemple, à Léontopolis, Haroéris, « Horus l'aîné », conservait le caractère du grand dieu qui se suffit à soi-même, alors que son aspect de fils, pratiquement, disparaissait. Mais, d'autre part, cet aspect même était important dans le rituel funéraire, comme partout où l'on adorait Horus en rapport avec Osiris, comme à Abydos. Selon Kees, Horus l'aîné ou le grand dieu ne fut qu'une figure « purement théologique, d'origine cosmique », inventée expressément afin de donner à une variété de dieux-faucons locaux assez d'importance pour soutenir la comparaison avec Rê. Aussi Kees estime-t-il paradoxale l'identification de ce dieu à Horus, fils d'Isis, et il énumère une série de passages qui, selon lui, trahissent de la confusion, du syncrétisme ou un « entortillement prématuré des cyles de mythes ». En réalité, la plupart de ces phrases prennent un sens dès l'instant que l'on a compris que les Egyptiens pouvaient exprimer les aspects distincts d'un dieu ou d'un roi par des images indépendantes et complémentaires. Les difficultés sont simplement créées par le point de vue erroné de Kees. Roeder a dressé une liste commode des sept aspects d'Horus qui furent assez différenciés pour que les Grecs pussent les considérer comme des dieux différents (Article : *Horos*, dans Pauly-Wissowa, *Encyl.*, vol. XVI).

(1) Moret, *op. cit.*

(2) Kees, *Opfertanz*, p. 69.

(3) Cet exemple et beaucoup d'autres sont réunis par Hugo Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige, Aegyptol. Fors-*

à Medinet Habou comme fils d'Atoum, à Amada comme fils de Rē, à Semnéh comme fils de Dedoun, à Karnak comme fils d'Amon, de Ptah et de Hathor. Toutes les expressions ainsi conçues et spécialement « fils de Rē » qui revient couramment, sont éventuellement susceptibles de subir une élaboration considérable. On fait dire au roi Piankhi, à propos de Rē : « Je suis celui qui fut formé dans le sein maternel et créé dans l'œuf divin, la semence du dieu étant en moi. Par son ka (1), il n'est rien que je fasse sans lui ; il est celui qui me commande de le faire (2). »

De pareils textes accentuent à leur tour la différence entre les désignations : « fils de Rē » et « fils d'Osiris ». « Fils de Rē » établit avec le dieu-soleil une parenté qui équivaut à la désignation d'Horus en faisant porter l'accent sur la divine nature du roi, encore qu'on ne réclame pas de la sorte l'identité avec le dieu ; la formule souligne que le pharaon « sur le trône d'Atoum » est un lointain successeur du créateur et le champion de l'ordre de choses créé (voir chap. 13). Il est significatif que l'épithète « fils de Rē » précède dans la titulature le *nomen* qui lui a été donné à sa naissance. Cette disposition indique que le prince, connu par son *nomen* jusqu'à son couronnement, a été reconnu comme étant le fils du créateur, et que, par conséquent, il possède la nature même, l'essence d'un souverain (3).

De même que le roi pouvait être proclamé fils de différents dieux, pour exprimer une relation de dépendance et d'intimité, de même on pouvait s'adresser à n'importe quelle déesse en l'appelant sa mère. Mais ceci ne nous débarrasse pas du problème que soulève le texte des pyramides cité plus haut : « Tu es Horus, fils d'Osiris, le dieu aîné, fils de Hathor. » Nous l'avons dit, Osiris n'est pas l'époux de Hathor et Hathor n'est pas la mère d'Horus fils d'Osiris.

Dans le mythe, Osiris engendre Horus d'Isis, sa sœur et femme.

chungen, Heft 7, herausg. von Al. Scharff, Glückstadt, 1938, p. 65 ss. Le docteur Harold H. Nelson attire mon attention sur MARIETTE, *Abydos*, vol. I, pl. 28, où le roi dit de lui-même : « Il fit (ceci) comme son monument pour ses pères, les dieux qui sont dans le temple de Men-Maat-rē ».

(1) Formule de serment ; sur le ka voir plus loin, chap. 5.

(2) BREASTED, *Ancient records*, IV, 850 (revu par J. A. Wilson).

(3) L'insertion régulière du titre « fils de Rē » comme partie intégrante du protocole royal a peut-être résulté de la difficulté théologique que soulevait un changement de dynastie. Quand le nouveau souverain n'était pas, en fait, fils de son prédécesseur, la situation ne concordait pas avec la formule établie : « Horus, fils d'Osiris. » Mais le titre « fils de Rē » fondait la légitimité d'un souverain sur la liberté incontestable qu'avait le dieu d'engendrer un successeur partout où il le désirait. Il est significatif que le conte du papyrus Westcar fait le récit d'événements contemporains de l'introduction du titre « fils de Rē » dans le protocole : on présente là un voyant qui prédit à Chéops que son petit-fils aura pour successeurs trois enfants que Rē a engendrés de la femme d'un prêtre héliopolitain ; ceux-ci devaient devenir les premiers rois de la cinquième dynastie. Ainsi pouvait-on expliquer l'extinction d'une lignée royale comme due à un choix délibéré du dieu, tandis que l'ancienne formule de la succession automatique d'Horus à Osiris ne laissait pas de telles possibilités. Une référence analogue à la libre décision du dieu était impliquée dans la justification que donnait la reine Hatchepsout de son accès au trône (bien qu'elle fût femme).

Puisque le père et prédécesseur du roi devient Osiris lorsqu'il meurt, on serait porté à penser que la reine-mère s'identifie à Isis. Or il n'en est rien, car lorsque cela apparaît dans des textes tardifs, ou bien ce n'est que l'un des éléments d'une série d'identifications de la déesse avec la reine, ou bien il ne s'agit là que d'une simple figure littéraire. Cette identification ne joue aucun rôle dans les cérémonies royales ; on voit par là que cela n'est à aucun égard une réalité religieuse. Contraste frappant avec la transfiguration du roi défunt Osiris.

Si donc la reine-mère n'est pas assimilée à Isis, il faut se demander qui ou que représente Isis. Son nom fournit une orientation. Il suggère qu'à l'origine Isis était le trône déifié (1). Cette solution, surprenante au premier abord, est fondée sur un grand nombre de preuves. C'est très facilement qu'en Egypte on tendait à personnifier tels ou tels objets appartenant au matériel des cérémonies. Nous savons, par exemple, que des offrandes, aliments et boisson, étaient présentés à une enseigne du dieu Amon (2). Il existe aussi des hymnes dédiés aux couronnes royales (cf. ci-après chap. 9). Il a été reconnu, d'après diverses expressions, que le trône fut de bonne heure l'objet de la vénération des Egyptiens. La ville de Memphis, nous l'avons vu, était appelée « le grand trône », dans la Théologie Memphite. La capitale d'un Etat situé dans l'ouest du delta, cité que les Grecs appelèrent Buto, portait en égyptien le nom de « Pé » ; ce mot signifie siège, sellette ou trône. On qualifiait Amon-Rē de « seigneur des trônes des deux pays, qui commande à Karnak ». La domination de la terre s'exprime en parlant des « trônes de Geb » (3). Parmi les Chillouks du haut Nil, qui conservent plus d'un trait rappelant les croyances et usages égyptiens, le roi est investi du pouvoir surnaturel inhérent à la royauté, par son intronisation sur le siège sacré qui normalement supporte le fétiche Nyakang, à la fois dieu et ancêtre du nouveau monarque, comme l'était Osiris. Cf. ci-après, chap. 15, *F*. En Egypte aussi la cérémonie marquant l'avènement prenait place lorsque le souverain montait sur le trône et recevait les couronnes et les sceptres. Cela étant, les Egyptiens pouvaient aisément parler du trône où un prince devenait roi comme de la « mère » du souverain. De même, un texte des pyramides déclare que le roi défunt va au ciel pour s'asseoir sur « le grand trône qui fait les dieux (4) ».

Les mythes d'Osiris et de Seth, d'Isis et d'Horus, qui, sous la

(1) Tel est aussi l'avis de SETHE, *Urgesch.*, p. 85.

(2) *Orient. inst. communic.*, XVIII, 48 ; voir aussi SPIEGELBERG, *Der Stabkultus bei den Aegyptern*, *Rec. de trav.*, XXV, 184-190. Même la « fausse barbe » royale et les deux ombres solaires royales étaient adorées comme dieux. SETHE, dans BORCHARDT, *Sahure*, II, 97 ; GARDINER, *Journ. eg. arch.*, XXX, 29 s.

(3) *Pyram.* 317 c. ; *Urk.* IV, 82, 16 ; 180, 11, etc. J. E. GAUTIER et G. JÉQUIER, *Mémoire sur les fouilles de Litcht*, Le Caire, 1902, p. 34, fig. 31.

(4) SETHE, *Urgesch.*, p. 85, citant *Pyram.* 1154 *b* ; cf. 1153 *b*. Le trône est chargé de *baraka*, « sainteté », ce qui est aussi le pouvoir de la royauté. Voir WESTERMARCK, *Man*, 1908, nº 9, et ci-dessus, p. 47, n. 2.

forme d'un récit, exposent des conceptions religieuses, décrivaient en Isis l'incarnation du dévouement conjugal et de l'amour maternel (cf. chap. 15, *A*), posant ainsi la base de la vaste vénération qu'elle rencontrera à travers l'empire romain. Mais lorsqu'on la décrit, les attributs distinctifs font défaut ; ceci provient peut-être de son origine. Comme toutes les personnifications, elle apparaît sous une forme humaine, mais elle porte sur la tête des cornes de vache, acquises de Hathor. A l'époque tardive, ces deux déesses sont souvent confondues, parce que l'une et l'autre avaient eu pour fonction principale la maternité (1). Mais par rapport au roi, Isis et Hathor restèrent distinctes. Quand l'accent portait sur la divinité même du monarque, celui-ci était Horus, fils de Hathor, allaité par la vache divine du nom de Sekhat-Hor, « celle qui se rappelle Horus ». Mais quand on le considérait dans la suite de la lignée royale en tant qu'héritier et successeur, le monarque était le fils d'Osiris, né du trône Isis, le trône qui, dans ce cas, est donc appelé sa mère (2). Le titre « fils d'Isis » apparaît dès la première dynastie (3) ; un texte de Ramsès IV en définit très clairement le sens : « Je suis un souverain légitime, non un usurpateur, car j'occupe la place de mon père où je siège en qualité de fils d'Isis, depuis que je suis apparu comme roi sur le trône d'Horus (4). »

La mère humaine du pharaon ne paraît avoir joué aucun rôle dans la théologie de la royauté. Elle n'était rien de plus que le véhicule de l'incarnation (5). L'avènement d'un de ses fils prouvait que celui-là personnellement, en général l'aîné, était divin de naissance, « puissant dans l'œuf » ou « gouvernant dans l'œuf » (6), autrement

(1) Isis avait déjà acquis cette caractéristique sous la dix-huitième dynastie, comme le montre par exemple une stèle du Louvre. KEES *Lesebuch*, p. 28, n° 41.

(2) KEES, *Götterglaube*, p. 151, explique la combinaison d'Isis et d'Osiris simplement en disant qu'Isis fut « introduite » d'une ville voisine de Busiris et qu'elle était une « épouse convenable ». Argument plutôt fragile, puisque la grenouille Heqet était mariée au bélier Khnoum, et la lionne Sekhmet à Ptah anthropomorphe.

(3) PETRIE, *Royal tombs*, vol. II, pl. II, n° 13 s. ; W. B. EMERY, *Hor-Aḥa*, le Caire, 1939, p. 4 s.

(4) MARIETTE, *Abydos*, vol. II, pl. 54 s., l. 13-19, d'après KEES, *Lesebuch*, p. 42, n° 70.

(5) C. E. SANDER-HANSEN, *Das Gottesweib des Amun*, Copenhague, 1940, a montré que la fonction de la reine-mère avait une portée théologique sous la dix-huitième dynastie ; le titre d'« épouse du dieu » fut donné (probablement à titre posthume) à l'ancêtre féminine de la dynastie, Aahhotep, mère du premier roi de cette dynastie Aahmès. Ce titre passa de mère en fille ; la princesse ainsi distinguée épousait le futur roi, son frère. Parfois il fallait faire fléchir cette règle, et c'était un demi-frère n'ayant pas l'« épouse du dieu » pour mère, qui devenait le mari de la princesse. Lorsque naissait un héritier, la mère recevait le titre de « mère du dieu », ajouté dès lors à celui d'« épouse du dieu ». La continuité fut rompue après Moutemouya, la reine épouse de Touthmosis IV et mère d'Amenophis III, peut-être parce qu'il n'était pas né de fille. Ainsi l'institution, sans être abolie, perdit son sens primitif, qui avait consisté à établir une succession héréditaire non seulement en ligne masculine, celle du fils d'Amon-Rē qui gouvernait l'Egypte, mais aussi en ligne féminine par le réceptacle de la divine semence. Cette conception théologique se comprend pour le mieux associée au mystère de Kamoutef.

(6) MORET, *Royauté*, p. 66, n. 2, a énuméré quelques-uns des passages où figure cette expression. Voir aussi plus loin, fin du chap. 5, le discours des dieux à Amon concernant Hatchepsout.

dit, apte à régner puisqu'un dieu l'avait engendré. Car, contrairement à la maternité physique, la paternité physique faisait l'objet de spéculations théologiques. On l'envisageait normalement comme un élément de l'éternelle vérité faisant succéder Horus à Osiris. Mais nous savons que certains souverains du Nouvel Empire insistaient sur leur affiliation au dieu Amon-Rē, peut-être parce que leur prétention au trône avait été irrégulière. Le roi, nous l'avons vu, était réputé fils de Rē. De là vient que sur des sculptures trouvées dans certains temples du Nouvel Empire on voit Amon-Rē incarné lui-même en la personne du roi et s'approchant de la reine pour procréer un successeur (cf. chap. 5). Citons les textes explicatifs :

> Amon revêtit sa forme, comme la majesté de son époux le roi (Touthmosis I)... Il alla aussitôt à elle ; il eut commerce avec elle... Voici les paroles qu'en sa présence prononça Amon, seigneur des deux pays : « Khenemet-Amon-Hatchepsout est le nom de ma fille, que j'ai placée en ton corps... Elle aura à exercer cette bienfaisante royauté dans tout ce pays (1). »

Une croyance analogue avait déjà cours à l'Ancien Empire, si l'on en juge par un conte populaire qui relate comment Rē engendra les trois premiers rois de la cinquième dynastie en s'unissant à la femme du grand prêtre du temple du soleil à Héliopolis ; ce qui parle spécialement en ce sens, c'est que le conte décrit comment les déesses Isis, Nephthys, Heqet et Meskhent, associées au dieu Khnoum, présidèrent à la délivrance de la reine-mère. Les mêmes divinités reparaissent sur des scènes de naissances qu'on voit dans les temples moins anciens de Louxor et de Deir el Bahari (2).

Le rapport entre la reine-mère et son époux considéré comme Horus n'est que très rarement en relation avec la généalogie du roi. Nous en trouverons peut-être un exemple dans la fête de Min (ci-après, chap. 15, B). Min est identifié à Horus et appelé Kamoutef, « taureau de sa mère ». Cette désignation accentue l'immortalité du dieu au cours de ses incarnations successives, comme étant due à une perpétuelle renaissance (cf. chap. 14). Il n'y avait pas lieu de penser que les relations conjugales des parents du roi pussent être commentées dans les monuments. Le père du roi avait été Horus ; donc le roi avait été engendré par un dieu. Mais ce sujet ne revêtait de l'importance que lorsque le père du roi, en mourant, devenait Osiris. Le nouveau roi lui succédait en qualité d'Horus, fils d'Osiris.

Un mode de référence très communément employé à propos du roi indiquait qu'un dieu s'incarnait sous la forme physique du pharaon. C'est ce qu'exprime le mot H14 *hm*, qui s'emploie avec un

(1) MORET, *Royauté*, p. 66 s., a vu la connexion, et en outre il a rappelé la conclusion que formulait Maspero, selon qui des croyances analogues sont à la base du récit de la divine origine d'Alexandre le Grand.

(2) Traduction anglaise du docteur J. A. Wilson. Voir aussi les paroles de Ptah à Ramsès II : « Je suis ton père... j'ai pris ma forme du bélier, seigneur de Mendès, et je t'ai engendré dans ton auguste mère. » (BREASTED, *Ancient records*, vol. III, 400).

adjectif possessif, exactement comme nous disons « sa majesté », « votre majesté », circonlocution respectueuse. Mais en traduisant usuellement *ḥm* par « majesté », encore que cela convienne pour tous les emplois du mot, on fait fausse route. *Ḥm* à l'origine veut dire « corps », aspect physique (1) et cette nuance n'a jamais totalement disparu, comme le prouve cette réponse d'un sage égyptien à pharaon : « Voilà ce qu'Ipour disait quand il répondait à l'Incarnation du Seigneur de toutes choses. » Pour la même raison il convient de corriger les traductions des formules indiquant les dates ; au lieu de lire : « sous la majesté (*ḥr, ḥm n*) du roi N. », ou : « durant la vie de la majesté (*'nḫ ḥm n*) du roi N. », on comprendra : « durant l'incarnation « roi ' N. », ou « du vivant de l'incarnation « roi N. », désignant l'incarnation particulière du dieu en un mortel connu sous le nom « de roi N. ». Ces phrases ne sont pas de simples formules de respect, elles soulignent le fait que le souverain terrestre incarne un dieu immortel. Les noms des rois individuels ne servent qu'à distinguer les incarnations successives.

C. — La titulature.

La titulature officielle du roi d'Egypte constitue un exposé fort explicite de sa divine nature (2). A titre d'exemple, on peut citer les titres de Sesostris III tels qu'ils figurent dans le cartouche du sommet de sa stèle : « Horus, « divin de formes » ; deux maîtresses, « divin de naissance » ; Horus d'or, « celui qui devient » ; roi de Haute et Basse Egypte, « les kas de Rē apparaissent en gloire » ; « fils de Rē, Sesostris ; doué de vie et de prospérité éternellement. »

Donc en premier lieu vient le titre d' « Horus », qui implique tout ce dont nous avons parlé dans ce chapitre ; telle demeure l'affirmation la plus simple et la plus directe concernant la nature du roi ; c'est l'élément le plus ancien de toute la série des titres. Lui fait suite un nom ou une épithète variant pour chaque monarque, et définissant l'incarnation particulière d'Horus apparue dans le cas particulier. Tout roi est donc Horus tel ou tel.

Le second titre est celui de Nebty, les deux déesses ou maîtresses dont l'une, Nekhbet, était la déesse-vautour, protectrice de la Haute Egypte, et l'autre, Ouadjet, la déesse-cobra de Buto. Ce titre exprime le fait que le roi gouverne une double monarchie. De nouveau une épithète individualise l'appellation ; c'est souvent la même que pour Horus.

En troisième lieu vient un titre dont la meilleure traduction est « Horus d'or ». Pour l'écrire on a placé le faucon au-dessus du signe désignant l'or et qui est aussi le nom de Noubt-Ombos où Seth était

(1) J. Spiegel a établi la signification fondamentale de la racine *ḥm*. Gardiner soulève certaines objections, non décisives ; la circonlocution « évite une référence directe à la personne sacrée (du roi) », et l'absence d'un déterminatif peut s'expliquer par l'origine de la phrase (qui remonte aux premières dynasties).

(2) Cf. Moret, *Royauté*, chap. I.

adoré ; de là vient qu'à l'époque ptolémaïque, ce titre prit une tournure dualiste : Horus vainqueur de Seth (celui de Noubt). Mais comme le signe de l'or se retrouve, autrement combiné, dans des titres royaux des trois premières dynasties, cela indique que « Horus d'or » exprime la divinité du roi en lui attribuant à lui, Horus, l'impérissable éclat propre au métal précieux ainsi qu'au soleil (cf. chap. II). L'or est « la chair des dieux » ; Rē, quand il prit la parole, dit en premier lieu ceci : « ma peau est d'or pur (1). » Djeser, de la troisième dynastie, plaça la totalité de son nom sous le signe de l'or (2). Quant à Touthmosis III, il déclare explicitement : « (Amon) m'a modelé comme un faucon d'or (3). » En conséquence, l'interprétation : Horus vainqueur de Seth est secondaire.

Le quatrième titre est, comme le second, dualiste : on le traduit par « roi de Haute Egypte et roi de Basse Egypte », littéralement : « Celui de la laîche et de l'abeille ». Nous ne savons pas exactement ce que signifient ces symboles, mais ils se rapportent certainement aux deux parties du pays. Le titre est suivi de ce qu'on appelle le *prenomen*, inscrit dans le cartouche et dont le roi est investi lors de son avènement.

Le cinquième titre « fils de Rē » précède pour sa part le *nomen* que le roi a reçu à sa naissance et que la combinaison avec « fils de Rē » revêt désormais d'une authenticité nouvelle (4). Ce titre est aussi contenu dans un cartouche qui lui-même proclame la souveraineté du roi sur « tout ce qu'entoure le soleil ».

On peut suivre le développement de la titulature pendant l'Ancien Empire. Il représente un choix final entre divers titres et désignations qui avaient été en usage ; sa fixation se place avant l'avènement de la douzième dynastie (5). Cette titulature place le souverain tout à fait à part des autres hommes. Les mystérieuses puissances naturelles dont dépend le genre humain sont, d'une manière ou d'une autre, influencées par les actions du roi. Il partage leur nature ; il sauvegarde le bienfaisant appui qu'elles donnent à la collectivité. Aujourd'hui encore une attitude similaire prévaut chez beaucoup de peuples (6). Il en est, comme les Chillouks, qui supprimeront leur roi s'il risque de devenir un chaînon imparfait reliant l'homme aux dieux : « il ne faut pas permettre au roi d'être atteint de maladie ou de sénilité, de crainte que, sa vigueur diminuant, le bétail ne périclite, ne cesse de se reproduire, que les récoltes ne dépérissent dans les champs, que les hommes, frappés de maux,

(1) *Journ. eg. arch.*, IV, 249.

(2) Müller, *op. cit.*, p. 54 ss. ; Kees, *Götterglaube*, p. 412.

(3) Breasted, *Ancient records*, II, 145.

(4) Ce *nomen* présente parfois les caractères d'un nom de famille : la onzième dynastie employait « Autef et « Mentouhotep » ; la douzième, « Amenhemat » et « Sesostris » ; la dix-huitième, « Amenophis » et « Touthmosis ».

(5) Le mot « pharaon », qui signifie « la grande maison, le palais », est une périphrase du même genre que « la sublime porte » pour le sultan de l'empire ottoman.

(6) Voir ci-dessus, p. 62.

ne meurent en nombre toujours croissant (1). On a soutenu à maintes reprises que les Egyptiens aussi tuaient leur roi, pour la même raison ; mais il n'en existe pas la moindre preuve. Ce qui est exact, c'est que les Egyptiens voyaient, comme les Chillouks, en leur roi un lien entre la nature et l'homme. Le vizir Rekhmire, de la dix-huitième dynastie, disait : « Qu'est-ce que le roi de Haute et Basse Egypte ? C'est un dieu dont les actions font vivre, c'est le père et la mère de tous les hommes, c'est l'unique, qui n'a pas d'égal (2). »

(1) B. Z. et C. G. SELIGMAN, *The pagan tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, 1932, p. 90. On trouvera de nombreux exemples de cet usage dans C. G. SELIGMAN, *Egypt and negro Africa, a study in divine kingship*, Londres, 1934.
(2) GARDINER, *The autobiography of Rekhmire*, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LX, 69.



IIe PARTIE

FONCTIONNEMENT DE LA ROYAUTÉ

CHAPITRE IV

LE GOUVERNEMENT DU ROI

Les documents administratifs et les textes de lois de l'Egypte ancienne qui ont survécu sont fort rares. Il en résulte que notre connaissance du fonctionnement de la royauté reste des plus vagues (1). Mais il ne paraît pas douteux que, corrélativement à son titre de « dieu », le pharaon possédait le pouvoir absolu sur le pays d'Egypte et sur ses habitants. « La propriété privée ne se présente qu'en vertu de donations royales. Ce n'est, au fond, qu'une transmission exceptionnelle de droits. Ceci s'applique aussi à toute liberté, à tout statut personnel, à tout rang dans la société. En théorie, le roi peut les annuler à tout moment (2). » Même « la justice est personnifiée par le dieu qui gouverne l'Etat ; il respecte la tradition et les privilèges des classes et des régions dans la mesure où il en approuve l'équité ; mais en principe il n'y a ni justice ni loi autonome en dehors de celles de la couronne » (3).

Est-ce à dire que le pharaon soit supposé agir arbitrairement ? Non. Le roi est soumis à l'obligation de maintenir *Maat ;* on traduit généralement ce mot par : « vérité », mais en réalité il signifie « le bon ordre », la structure inhérente à la création, dont la justice fait partie intégrante. Ainsi le roi, dans l'isolement de sa divinité, assume une responsabilité immense. Aménophis III s'attachait à rendre le pays aussi florissant qu'il était dans les temps primordiaux en employant les dispositions de *Maat* (4). Naturellement, Maat est personnifié, c'est une déesse, la fille du dieu-soleil Rē qui, par son circuit régulier, fournit la manifestation la plus frappante de l'ordre établi dans le cosmos. Aussi est-il dit au roi : « La parole

(1) Dans le chap. 2 de notre *Ancient egyptian religion : an interpretation*, nous traitons de la fonction remplie par le pharaon dans l'État, avec plus d'ampleur que dans le présent ouvrage consacré à la Royauté et aux dieux.
(2) KEES, *Kulturgeschichte*, p. 32.
(3) Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2, 192.
(4) C. J. BLEEKER, *De beteekenis van de egyptische godin Maat*, Leide, 1929, p. 33, suivant MARIETTE, *Karnak*, p. 35, cf. *Recueil de travaux*, XXIX, 162 s. Bleeker est un élève de W. B. Kristensen qui fut le premier à interpréter *maat* comme un concept de portée cosmologique autant qu'éthique.

créatrice (Hou) est dans ta bouche. La compréhension (*Sia*) est dans ton cœur. Ton discours est le sanctuaire de la vérité (*Maat.*) » (1) C'est pourquoi, lorsque les affaires publiques périclitent, on se trouve dans une situation paradoxale. Ceci est fort bien exprimé par Ipour, quand il décrit l'anarchie de la première Période Intermédiaire (Il nous faut insérer dans ce texte des adverbes pour saisir la logique sous l'embrouillement des reproches adressés au roi) : « Hou, Sia et Maat sont avec toi. (Néanmoins), c'est la confusion, que tu as répandue à travers le pays, avec le bruit du tumulte. Voilà qu'on use de violences l'un envers l'autre. (Cependant) le peuple se conforme à ce que tu as commandé (2). » Puisque c'est la volonté du roi divin qu'on réalise, il faut que l'anarchie qui sévit dans l'État soit son œuvre, bien qu'il possède les instruments de l'ordre, autorité, discours, compréhension, vérité. Le roi est donc reconnu responsable, mais puisqu'il est divin, la communauté ne peut agir contre lui (3).

Il est naturel de ne rencontrer en Egypte aucune disposition, aucun moyen légal susceptible de remplacer un roi. Mais il est très intéressant de constater — et cela prouve que le peuple reconnaissait effectivement le caractère surnaturel de la royauté — qu'aucun soulèvement populaire n'est attesté tout au long de l'histoire d'Egypte. Il est parfois question d'intrigues menées par des courtisans et des princes, des prétentions au trône rivales pouvaient entrer en conflit entre membres de la maison royale, ce qui au point de vue théologique pouvait se justifier comme une incertitude concernant le prince choisi pour la prochaine incarnation. Mais l'ensemble du peuple n'avait pas la possibilité d'intervenir et en fait n'intervenait pas.

Le roi était réellement l'unique source de l'autorité. Toute action officielle, dans la sphère religieuse comme en matière séculière, reposait sur le pouvoir délégué par le roi. Ainsi en fut-il durant toute l'histoire égyptienne. Mais l'étude des titres de l'Ancien Empire montre que cet usage n'avait pas une base politique. A l'origine il semble que les fonctionnaires aient été des parents de la famille royale. Ils formaient une classe à part, les parents royaux. En d'autres termes, ceux à qui le pouvoir était délégué partageaient en

(1) A. H. Gardiner, *P. S. B. A.*, XXXVIII, 50.
(2) Gardiner, *Admonitions*, p. 84.
(3) Les lecteurs n'ayant pas eu l'occasion d'observer l'effet social de forces spirituelles pourront trouver qu'une terminologie toute différente s'applique à la relation entre le roi et le peuple. Nous leur signalons N. S. Timasheff, *An introduction to the sociology of law* (*Harvard sociolog. studies*, vol. III, Cambridge, Mass., 1939), spécialement la 3e partie, p. 171-194 : « Un groupe social où le phénomène du pouvoir apparaît comme un groupe polarisé, consistant en deux éléments corrélatifs : l'élément actif (dominateurs) et l'élément passif (sujets) », p. 172. « Du point de vue de l'introspection le facteur de base, dans la conscience qu'ont les individus d'une structure du pouvoir, est une disposition à exécuter des suggestions venant des dominateurs », p. 177. « Chaque structure du pouvoir est un fait historique. Il prend naissance en certaines circonstances, résultat de forces qui expliquent entièrement sa structure au stade premier », p. 185.

quelque mesure l'essence mystérieuse qui différencie le roi de tous les autres hommes.

On a soutenu qu'en confiant de hauts postes à des membres de leur famille les souverains prenaient des mesures de sécurité, comme si les branches secondaires des maisons régnantes ne se montraient en règle générale bien pourvues de prétendants et d'incendiaires. En outre, le système s'étendait largement aux rangs inférieurs des fonctionnaires provinciaux, qui ne pouvaient être les proches parents du monarque régnant. Nous savons que, sous la quatrième dynastie, les vizirs et les grands prêtres des grands centres religieux étaient des fils ou des cousins du roi. La parenté fait quelquefois partie d'un titre officiel ; exemples : « chef de Nekheb de son père », « principal prêtre lecteur de son père (1). » On se demande dans quelle mesure le terme archaïque *itj* était employé pour s'adresser au roi ; il figure dans les textes des pyramides et semble en relation étymologique avec *it*, « père (2) ».

A l'Ancien Empire, la déesse de l'écriture, Séchat, portait comme l'un de ses principaux titres celui de « maîtresse des archives des parents royaux » (3) ; ces archives peuvent avoir consisté en une sorte de registre de la noblesse, car il n'existait pas d'autre noblesse héréditaire, quand bien même le roi accordât gracieusement la transmission de telles ou telles fonctions de père en fils (4). Le titre *Sahou* (*'s' h. w*), qu'on traduit ordinairement par « nobles », désignait ceux à qui le roi avait accordé le privilège de porter un sceau (5). Il n'existait en Egypte ni classes ni castes (6). Devant le trône, tous étaient des roturiers ; tranchaient seuls sur les autres ceux dans les veines desquels circulaient quelques gouttes du sang royal, même dilué. Il existe une division de la société exactement identique à celle-ci de nos jours en Afrique orientale, chez les Bagandas qui ont un « roi divin » (7). Les parents royaux ont formé une classe sociale consi-

(1) Kees, *Kulturgesch.*, p. 185 ss. ; Erman-Ranke, *Ægypten und aegypt. Leben im Altertum*, 1923, p. 92 ss.
(2) Kees, *Götterglaube*, p. 179 et n. 2.
(3) Borchardt, *Sahure*, II, 76, n. 7, 77, 97. Jéquier conteste cette traduction parce que des parents royaux sont présentés dans des positions secondaires alors qu'ils participent à certains rites ; mais nous avons vu qu'on les trouve aussi dans des postes subalternes du gouvernement. Dans les deux cas, il s'agit certainement de gens qui tenaient quelque privilège dérivant d'une parenté très éloignée avec la maison royale.
(4) Trait significatif, les biographies de fonctionnaires de l'Ancien Empire qui vécurent sous plus d'un roi ne présentent pas leurs carrières comme une activité ininterrompue dans le service, mais font de leurs rangs successifs des distinctions séparées, reçues du pharaon.
(5) Kees, *Kulturgesch.*, p. 186 et n. 4.
(6) La division en castes, que les auteurs classiques attribuent à l'Egypte, fit partie de la désagrégation de l'ordre social traditionnel, à la suite de l'usurpation de la couronne par le grand prêtre d'Amon.
(7) J. Roscoe, *The Baganda*, p. 86. Ils ne reconnaissent que deux classes : les gens de sang royal et les autres. Exposé des plus instructifs pour l'égyptologue. Chez les Chillouks, de même, les princesses n'ont pas l'autorisation de se marier, parce qu'épouser un prince serait incestueux et s'unir à un simple particulier serait une profanation. Chez les Barundis, gouvernés par un roi divin de souche hamitique, « le roi transmet la direction de certaines parties

dérable, puisqu'elle comprenait non seulement les propres enfants du monarque, mais tous ceux de ses frères et, en fait, tous ceux qui avaient été annoblis par les monarques précédents, ainsi que leurs descendants ; tous ceux-là étaient, en raison de leur origine, jugés dignes d'exercer la part d'autorité que leur déléguait le pharaon. Il n'est donc pas étonnant de trouver des parents royaux remplissant même des emplois secondaires dans l'administration provinciale.

L'autorité déléguée aux plus hauts fonctionnaires de l'État s'exprime dans certains titres. Le vizir est le « majordome du pays entier », le « conseiller de tous les ordres du roi ». Ceux qui sont chargés d'exploiter les mines ou de partir en missions commerciales à l'étranger sont appelés « trésoriers du dieu (le roi) ». A l'Ancien Empire, ces postes incombaient généralement à des princes. Par exemple, le prince Meri-ib était grand prêtre d'Héliopolis et « inspecteur de tous les bâtiments du roi » (1).

Toute autorité découlant du pharaon, il est évidemment logique que chaque Egyptien possédât le droit de faire appel à lui, lors même qu'en pratique il devait être extrêmement difficile d'obtenir accès à sa présence (2). En fait, le roi restait éloigné des détails du gouvernement qui incombaient au vizir, véritable centre de toute l'administration du pays (3). Les décisions importantes restaient d'ailleurs soumises à l'approbation du roi ; le vizir était tenu de se présenter chaque matin à l'audience du souverain pour faire un rapport sur la situation de la nation. Sur beaucoup de points, les pouvoirs délégués au vizir lui conféraient qualité pour fonctionner en principal agent exécutif. Les instructions qu'il avait reçues statuaient explicitement que lui aussi devait écouter les pétitions présentées par qui désirait s'adresser à lui (1). Bien entendu, on ne distinguait nullement entre l'exécutif et le judiciaire, ni, en l'espèce, entre ces pouvoirs et le pouvoir législatif, puisque tout pouvoir était dévolu au roi qui seul maintenait un ordre considéré comme un tout cohérent et établi pour l'essentiel aux jours mêmes de la création.

Le pouvoir du roi sur ses sujets ne prenait pas fin avec la mort, et il faut se rappeler que ce pouvoir n'était pas ressenti comme une tyrannie, endurée bon gré mal gré, mais qu'on y voyait une relation déterminant pour chaque sujet sa fonction et sa place dans le monde (2). Il est nettement attesté que, tout au moins à l'Ancien Empire, les Egyptiens attendaient de leur seigneur protection et direction même dans les contrées obscures de l'au-delà. Les rois de la première dynastie furent enterrés à Abydos au milieu de grands terrains contenant les tombes des gens de leur suite. On ne supposera pas nécessairement que toute la cour était exterminée lors du décès de son maître, encore que quelques individus, enterrés dans le tombeau du roi, aient sans doute été tués pour l'accompagner et le servir (3). Dans les sépultures environnantes, on a cependant trouvé des « pierres tombales » grossières, qui semblent inexactement dénommées puisqu'en beaucoup de cas elles étaient jetées dans les caveaux mêmes et par conséquent n'en identifiaient pas les occupants une fois enterrés. Elles semblent plutôt avoir d'abord marqué *grosso modo* l'emplacement des fosses vides, attendant ceux des gens de la suite du roi défunt qui lui survivaient, puis avoir été jetées à l'intérieur avec le reste de l'équipement funéraire lorsque la chambre de briques recevait enfin son occupant. Lors de la quatrième dynastie, toute trace de massacre accompagnant l'inhumation d'un roi a disparu ; mais le tombeau du roi, la pyramide, reste entourée d'une nécropole destinée à ceux de la suite royale à qui était accordé le privilège de cette sépulture. Groupés autour du trône pendant la vie du monarque, la hiérarchie de ses fonctionnaires et serviteurs, tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, avaient acquis son estime ou avaient permis à son autorité de se manifester, se déplaçaient avec leur seigneur et sous sa conduite dans la vie d'outre-tombe.

de ses sultanats à quelques chefs, presque tous de la famille royale (*baganwa*), frères, oncles, cousins ». GEORGES SMETS, *Man*, 1946, 6, p. 14.

(1) Dans les sépultures moins anciennes les titres semblent moins dignes de confiance ; car la pureté de structure du système administratif, la consanguinité entre gouvernant et administrateurs, est perdue. On peut observer dans les usages funéraires la même disparition de prérogatives et de distinctions établies sous les premières dynasties. Il est bien connu que les textes décrivent l'entrée et la position des morts dans l'au-delà à partir du Moyen Empire, en des termes que les textes des pyramides appliquent exclusivement au roi. Dans les tombeaux thébains de la dix-huitième dynastie, on voit des participants aux rites funéraires qui portent des titres qui avaient été réservés aux plus hauts fonctionnaires de l'Ancien Empire. De même, certains notables du Moyen Empire étalent des dignités et des titres qui, à l'Ancien Empire, représentaient de très hautes distinctions. Les princes des diverses localités faisaient fonction de prêtres des dieux locaux. Ils se donnaient aussi un titre que l'on traduit par « prince héréditaire », littéralement « bouche du peuple » et que l'Ancien Empire n'avait donné qu'aux princes royaux.

Le Moyen Empire restaura dans une certaine mesure les vieilles distinctions. Le vizir Mentou-hotep, de la douzième dynastie, se pare de ce titre : « prince héréditaire par ordre des deux seigneurs » (le roi, Horus-et-Seth).

(2) Le récit joint aux plaintes du *paysan éloquent* (éd. Vogelsang, Leipzig, 1913) donne un typique exemple de l'oppression subie par un pauvre et des difficultés à obtenir réparation.

(3) Pour l'étude la plus récente des inscriptions du vizir Rekhmire, voir NORMAN DE GARIS DAVIES, *The tomb of Rekh-mi-rē' at Thebes, Metrop. museum of art. Egypt. expedition public.*, vol. XI, New York, 1943. Voir aussi KEES, *Kulturges.*, p. 88 ss. ; PEET, *Journ. eg. arch.*, X, 125.

(1) BREASTED, *Ancient records*, vol. II, p. 666-670.

(2) Voir ci-dessus, p. 86, n. 3.

(3) Ce problème a été soigneusement étudié par G. A. REISNER, *The development of the Egyptian tomb* (p. 117-121 ; cf. l'index, *Sati burial*). Au Soudan, encore au Moyen Empire, beaucoup de subalternes, spécialement des femmes, étaient enterrés vivants avec le chef de famille. Ceci rappelle l'inhumation du roi de Banyoro « dans une tombe garnie des corps vivants de ses femmes et de ses serviteurs » (SELIGMAN, *Races of Africa*, p. 213), et celle du roi d'Ouganda, aussi bien que le cas de certains chefs des Zandés et des Nyam-Nyams. La position de cet usage dans le temps est parallèle à celle de la coutume de la déformation des cornes des bestiaux que nous considérons plus loin (chap. 14, A). Ces pratiques, nées en Afrique, étaient connues de l'Égypte à l'époque prédynastique, mais elles s'interrompent aux temps pharaoniques, alors qu'elles survécurent un peu plus longtemps dans les régions barbares du haut Nil, en dépit de l'influence égyptienne. Elles existent encore chez certains peuples africains modernes, dérivant du vieux substratum hamitique.

L'immense pouvoir du roi passait même pour susceptible de faire passer sans encombre dans l'Au-delà des générations futures. Aussi les mastabas de ces nécropoles contiennent-ils quelquefois non seulement la dépouille des serviteurs de leurs fondateurs, mais celle de leurs enfants et petits-enfants. Il est bien évident que de la sorte les derniers venus participaient aux dons accordés au premier (1), mais si nous nous bornions à cette explication utilitaire de la coutume en question, l'un de ses facteurs nous échapperait, probablement. En effet, il est expressément prouvé que le pouvoir du roi ne prend pas fin lorsqu'il meurt. Par exemple, voici en quels termes des instructions sont données aux fonctionnaires chargés des monuments funéraires d'un roi ; elles visent d'éventuels usurpateurs de ces sépultures :

Ceux qui porteront préjudice ou dommage à l'une de ces statues... et autres monuments, ma Majesté interdit

> Qu'eux-mêmes ou leurs pères en jouissent ;
> Qu'ils rejoignent les esprits transfigurés dans l'Occident,
> Qu'ils soient parmi les vivants (dans l'au-delà) (2).

Il est évident que les menaces du roi concernent quiconque, dans un futur indéterminé, viendrait à employer à d'autres fins les monuments du roi et les revenus qu'il avait affectés à leur entretien.

L'inscription implique nettement que le roi défunt garde son pouvoir en ce monde (où l'usurpateur menacé pourrait « jouir » du bien mal acquis) aussi bien que dans l'Au-delà, où l'usurpateur espère rejoindre finalement les « esprits transfigurés. » On constate aussi que d'anciens rois, ou les statues qu'ils avaient placées dans les temples, étaient parfois encore adorés plusieurs siècles après leur mort (3). Il convient donc de comprendre la cohésion entre la cour et le roi après la mort, cohésion matériellement exprimée par la disposition de la nécropole, comme étant fondée sur une profonde et durable intimité avec le monarque.

La documentation considérée jusqu'ici se complète, mais pauvrement, par des témoignages directs. Ce n'est jamais la situation de

(1) Normalement une donation en terres accompagnait l'attribution d'une tombe, des ouvriers y étaient ajoutés pour la remplir des offrandes nécessaires. Une gradation dans les faveurs devenait donc possible. Voici, par exemple, ce qu'on lit dans une inscription adressée par un fonctionnaire au roi Sahouré : « Un commandement émis par ton ka, bien-aimé de Rē, a prescrit que me soit donnée une stèle de pierre. » Des gens méritants recevaient parfois non pas une sépulture entière mais des fausses portes ou des tables d'offrandes faites dans les ateliers royaux, ou des dons spéciaux à insérer dans les sacrifices. Ou encore, il leur était seulement accordé de faire graver certaines inscriptions. Ce fut le cas du prêtre Raour, qui reçut accidentellement un coup alors que le roi balançait son sceptre pendant une cérémonie. Pour le dédommager, le roi en fit graver le récit sur une pierre à déposer dans sa tombe. Cf. SELIM HASSAN, *Excavations at Gizeh*, 1928-30, Oxford, 1932.

(2) RAYMOND WEILL, *Les décrets royaux de l'Ancien Empire égyptien*, Paris, 1912, nº 34.

(3) ERMAN, *Z. äg. Spr.*, XXXVIII, 114 ss.

fait, mais la situation idéale, qui est décrite sur les monuments (1), et, nous l'avons dit, les documents administratifs sont extrêmement rares. Dans tous les temples du pays on a représenté le roi accomplissant le rituel. Dans la pratique, évidemment, il déléguait au clergé ses fonctions sacerdotales. D'après le papyrus qui contient l'exposé du rituel quotidien en usage au temple d'Amon à Thèbes, le prêtre officiant déclarait par deux fois : « Je suis le prêtre. C'est le roi qui m'a envoyé pour contempler le dieu (2). » Nous possédons aussi l'inscription d'un fonctionnaire qui représentait le roi Sésostris III lors de la célébration des mystères d'Osiris à Abydos. De même, certaines inscriptions montrent en la personne du pharaon le généralissime, et nous avons des comptes rendus détaillés de conseils de guerre ayant précédé d'importantes batailles. Mais on a signalé qu'il serait erroné de prendre ces documents à la lettre. Ils reflètent en réalité une forme littéraire en usage (3). Les généraux conseillent d'aller de l'avant mais prudemment. Le roi passe outre et décide une course impétueuse. Le conseil, impressionné, se soumet, et le roi remporte une grande victoire. Tel est le schéma de l'attaque de Kamose contre les Hyksos, et celui de la bataille de Megiddo d'après le plan qu'en avait conçu Touthmosis III (4). Ce schéma peut même avoir influé sur le récit de la conquête de l'Egypte par Piankhi (5). Seule la bataille de Kadech est relatée sans la plier aux exigences des conventions, et ce récit correspond bien à la manière entièrement exceptionnelle dont elle a été représentée sur les bas-reliefs. Cette fois, nous sommes un peu renseignés sur la marche exacte de l'affaire, parce que le roi semble avoir insisté pour que soit représentée l'étonnante histoire de cette bataille qu'il faillit perdre, par suite d'une erreur de tactique, en raison de l'insuffisance de son service de renseignements, mais aussi comment, par son courage personnel, il empêcha la situation de tourner en désastre (6).

Même lorsque l'Etat s'engage dans une entreprise pacifique, comme la restauration d'un temple ou le forage de puits sur une route de caravanes, c'est toujours le roi qu'on présente comme en ayant pris l'initiative, ses conseillers confirmant sa perspicacité et sa prévoyance. Nous lisons, par exemple, le récit d'un conseil de la couronne que tint Sésostris Ier, et où il décide de rebâtir le temple d'Hé-

(1) Voir ci-dessus, introduction et commencement du chap. 2.

(2) A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris, 1902, p. 42 s., 55.

(3) A. DE BUCK, *Het typische en het individueele by de Egyptenaren*, Leide, 1929.

(4) Traduit en dernier lieu par R. O. FAULKNER, *Journ. eg. arch.*, XXVIII, 1942, 5.

(5) BREASTED, *Ancient records*, vol. IV, spéc. 822, 824, 835. Le sens du premier texte, 822, est élucidé par GARDINER, *Journ. eg. arch.*, XXI, 219 ss.

(6) BREASTED, *A history of Egypt*, p. 427-435. Voir les reliefs dans l'*Atlas zur altägypt. Kulturgesch.*, de WRESZINSKI, vol. II, pl. 16-25 (Abydos), 63-80, (Luxor), 92-106 (Ramesseum), 170-174 (Abu Simbel). Etude la plus récente : Ch. KUENTZ, *La bataille de Cadech*, *Mémoires de l'inst. franç. d'archéol. orient.*, le Caire, 1928.

liopolis. Le texte, usant à propos du roi, d'une circonlocution impersonnelle bien caractéristique, s'exprime ainsi : « Le roi fit son entrée, portant la double couronne ; une séance s'ouvrit dans la salle d'audience. On tint conseil avec sa suite, les compagnons du palais (Vie ! santé ! force !), les officiers de la demeure privée. En les écoutant, on leur donna des ordres ; on tint conseil en leur faisant des révélations (1). » Cette dernière affirmation imprime à l'ensemble la marque d'une conception idéale. En réalité, les avis étaient sollicités. Ainsi, le prince d'une localité de la moyenne Egypte se flatte d'avoir été « appelé en consultation au conseil privé (*knb.t*) sans qu'on le sût. Le palais (le pharaon) fut satisfait de ses propositions (2). » Mais dans ces rencontres de simples hommes collaboraient avec un dieu. Pareille relation ne peut se décrire que suivant un strict formalisme, actions et réactions conformes à l'ensemble admis de formules théologiques. Voilà pourquoi toutes les délibérations précédant des actes du gouvernement sont représentées vues d'un seul côté ; c'est le pharaon qui « tient conseil en faisant... des révélations. » Sésostris Ier ouvre la séance en disant : « Or donc ma majesté décrète un ouvrage et médite une action. » A quoi les conseillers répondent : « La parole créatrice est (dans) ta bouche, la compréhension te suit, ô souverain (Vie ! Santé ! Force !), ce sont tes projets qui s'exécutent », etc. Des traits presque individuels, à y regarder de plus près, se conforment à ce même schéma (3). Parfois il est permis à certaines particularités, comme le tir à l'arc pratiqué par Aménophis II (4), de modifier les données conventionnelles. Dans les portraits, certains aspects physiques purement individuels se superposent au type conventionnel, celui d'un homme jeune, vigoureux, physiquement parfait, et lui communiquent une légère saveur d'individualité. Sur ce terrain comme ailleurs, seul Akhenaten, cet égocentriste parfait, a rompu les liens de la tradition. Donc, dans l'ensemble, les inscriptions nous donnent du souverain une image semblable à celle des représentations artistiques et qui a donné lieu à nos remarques de l'introduction. Cette peinture est impersonnelle, elle ignore l'histoire, et cela pour des raisons que nous avons déjà indiquées. Aucune réalité de fait, aucun incident de l'histoire ne saurait jamais égaler la dignité de l'ordre immuable de la création. Tout ce qui s'écartait de la norme admise faisait tache sur le règne et pouvait bien être passé sous silence, surtout parce que cet écart était en tout cas considéré comme éphémère ; c'était certainement ce qui

(1) D'après A. DE BUCK, *Studia aegyptiaca, Analecta orient.*, XVII, 1938, 48-57.

(2) RUDOLF ANTHES, *Die Felseninschriften von Hatnub*, 1928. Naïvement l'inscription ajoute que le prince dut à la consultation un prestige accru dans son cercle. « Il était confident du roi ; les princes de Haute Egypte venaient le trouver (sous-entendu : pour solliciter ses bons offices) ».

(3) A. HERMANN, *Die ägypt. Königsnovelle, Leipz. ägyptol. Studien*, Heft 10, herausg. von W. Wolf, étudie de ce point de vue des histoires du même genre, spéc. p. 8-20.

(4) SCHÄFER, *Orient. Liter. zeitung*, 1929, p. 234 ss. ; 1931, p. 89 ss., 697 ; *Annal. serv. antiq. ég.*, XXVIII, 1928, 126 ; 1937, 131 ss.

méritait le moins de se voir commémorer par écrit ou dans les arts. Par conséquent, nous trouverons dans les inscriptions et sur les bas-reliefs le roi en vainqueur, le roi en fidèle gardien du service des dieux, le roi Horus appuyant (vengeant) Osiris.

Il est évident que nous nous trouvons en complet accord avec les anciens lorsque nous négligeons de considérer quelle intensité fut attribuée à l'idée de royauté aux étapes successives de l'histoire égyptienne. Certes, il serait possible de soumettre ces changements à une enquête. Nous aurions alors à noter à certaines époques un fléchissement du pouvoir royal, et à d'autres époques, le raffermissement des prérogatives royales. Nous constaterions aussi qu'à partir de la fin de la dix-huitième dynastie les textes reflètent une confiance très diminuée et un sentiment croissant de la distance qui sépare le pharaon de son divin père (1). Mais les observations de ce genre n'ont pas d'intérêt si l'on ne comprend la véritable nature de la royauté égyptienne. La conception du pharaon dieu incarné explique les phénomènes historiques lors même que ceux-ci paraissent la démentir. Car ce paradoxe devait devenir presque insoutenable chaque fois que la distance entre la réalité des conditions humaines et l'idéal d'un ordre divin statique devenait trop grande, et l'on sait que ces cas se produisirent à plus d'une reprise, pendant les périodes de désordre ou lorsque l'Egypte entrait en conflit avec des puissances rivales, comme l'empire Hittite, par exemple. Cependant, même en ces cas on ne formula aucune nouvelle théorie de la royauté. Voilà pourquoi il nous faut ici ignorer les changements historiques. La force agissante de la royauté à travers l'évolution égyptienne demeura la conception du pouvoir du roi, que nous définissons ici.

S'il n'est pas possible de parler en détail du roi considéré dans l'exercice de ses fonctions, du moins quelques phrases exception-

(1) Les différences s'expriment dans l'art aussi bien que dans les textes A l'Ancien Empire, les dieux amènent au pharaon des prisonniers enchaînés. Au Nouvel Empire, le pharaon détruit des ennemis devant les dieux impassibles. Comme textes, on peut comparer, par exemple, l'inscription de Séti I qui se trouvait dans le temple de Ouadi Abbad, au texte de Pépi II cité ci-dessus, p. 90. L'un et l'autre concernent la conservation des monuments et des dispositions du roi par les générations futures. Mais la différence d'esprit des deux textes est remarquable. Ecoutons l'inscription de Séti :

« ...Sa Majesté vint adorer ses pères, tous les dieux, et elle dit :

« Salut à vous, grands dieux, qui avez fondé le ciel et la terre selon votre bon plaisir ! Vous me montrerez votre faveur à tout jamais, vous perpétuerez éternellement mon nom, d'autant plus que je suis apte à servir, bon pour vous, vigilant sur les choses que vous voulez.

« C'est pourquoi vous direz à ceux qui viendront, rois, fonctionnaires, peuple, de confirmer mes actes... Parlez vous-mêmes, et votre parole sera accomplie, car c'est vous qui êtes les seigneurs. J'ai passé ma vie à vous être dévoué, pour chercher à m'améliorer avec vous. Faites que mes monuments durent pour moi, mon nom se perpétuant sur eux. »

On se rappellera naturellement que Séti I fut le grand restaurateur de l'empire, des cultes et des temples, après le soulèvement que marque l'épisode d'Amarna, et que la succession héréditaire fut éclipsée par une série de trois souverains consécutifs dont aucun n'était de sang royal, Ay, Horem-heb qui était général, et le père de Séti, Ramsès I, général lui aussi. Voir encore ci-après, chap. 10.

nelles nous apprennent-elles que la conception officielle de la charge royale et de son titulaire n'était qu'un reflet d'une opinion généralement admise. Un célèbre ouvrage littéraire prétend contenir « Les instructions que la Majesté du roi Amenhemat Ier, justifié, donna lorsqu'il parla à son fils dans une révélation (faite) en rêve (1) ». Le roi défunt s'adresse à son successeur en l'appelant : « Seigneur de tout », ce qui est une épithète divine, puis il lui dit : « toi qui t'es mis à briller (*ḫ'i*) comme un dieu, prête l'oreille à ce que je vais te dire. » Le verbe *ḫ'i* est écrit avec l'hiéroglyphe qui représente le soleil se levant sur la colline primordiale (cf. ci-après, chap. 13, *B*) ; on l'utilise régulièrement pour le lever du soleil et des étoiles, ainsi que pour l'apparition du pharaon lors de son avènement, dans les fêtes ou sur son trône. Le rapport du mot avec les corps célestes, spécialement avec le soleil, révèle une implication significative. Le roi participe à l'essence de ces phénomènes naturels. Une idée analogue s'exprime dans le même texte lorsque le roi Amenemhat parle de lui-même en ces termes : « J'étais quelqu'un qui produisait de l'orge et qui aimait le dieu-grain. Le Nil me respectait à chaque inondation. Personne n'eut faim, pendant mes années, ni soif en ce temps-là. Les hommes demeuraient (en paix) par le moyen de ce que je faisais... Tout ce que j'ordonnais était comme cela devait être (2). » Le roi « produisait de l'orge », non seulement d'une manière indirecte, en prenant soin des paysans ou en stimulant l'agriculture, mais par ses propres actions, en maintenant Maat, le bon ordre qui permet à la nature de fonctionner dans toute sa vigueur au profit de l'homme. Aussi la crue du Nil produisait-elle son plein effet, si bien que le sol cultivable prenait son extension maxima et que le peuple prospérait. Citons dans cet ordre d'idées un autre texte, un chant qui fut composé pour l'avènement de Merenptah :

Réjouis-toi, pays tout entier, le temps favorable est arrivé,
Un seigneur est assigné à toutes les contrées...
Vous tous, les justes, venez et voyez !
La vérité a réprimé le mensonge,
Les pécheurs ont chu sur leur face,
Tous ceux qui sont cupides sont renvoyés

L'eau s'arrête et ne descend pas,
Le Nil roule de hautes eaux.
Les jours sont longs, les nuits ont des heures,
Les mois viennent comme il faut,
Les dieux sont contents, ils ont le cœur heureux et
La vie se passe à rire et à s'émerveiller (3).

La comparaison des deux textes met en évidence leur significa-

(1) Traduction : ERMAN-BLACKMAN, *Literature*, p. 72 ss. ; à corriger d'après R. D. FAULKNER, *Studies presented to F. Ll. Griffith*, p. 69-73 ; A. DE BUCK, *Mélanges Maspero*, vol. I, 2 (*Mémoires de l'inst. franç. d'archéol. orient.*, LXVI, 846-851) et B. GUNN, *Journ. eg. arch.*, XXVII, 2-6.
(2) Traduction revue par J. A. Wilson.
(3) *Literature*, p. 278 s.

tion. On pourrait croire que l'hymne n'est rempli que d'hyperboles, dues à une atmosphère de fête, si ses accents ne se retrouvaient dans le grave contexte des instructions d'Amenemhat. Là, en soulignant la bienfaisante influence du roi, on tend uniquement à faire ressortir son isolement complet, car malgré ses bienfaits il fut trahi. Et cependant, bien que les deux textes diffèrent et de ton et d'évoque, ils décrivent le pouvoir royal avec les mêmes attributs ; cela prouve, comme on pouvait s'y attendre, que les Egyptiens croyaient véritablement que ces attributs appartenaient à leur souverain. Ce pouvoir, donc, comprend la remarquable capacité de dominer et de stimuler les processus naturels, spécialement l'inondation du Nil dont dépend la prospérité de l'Egypte. Parce que le roi qui a établi Maat et a défait le mensonge est monté sur le trône, les crues sont abondantes et les saisons — mois, jours et nuits — se suivent dans l'ordre régulier. Voilà ce que dit le chant. Et pratiquement, l'enseignement d'Amenemhat dit la même chose : personne n'avait faim, car le roi faisait pousser le blé, et le Nil, obéissant, submergeait toutes les terres accessibles, en sorte qu'on pouvait les cultiver (1). Même un écrivain aussi tardif qu'Ammien Marcellin savait que les Egyptiens attribuaient à la valeur de leur roi l'abondance ou la disette (2). Non pas, au sens moderne, à sa valeur d'administrateur, mais à son efficacité comme organe d'intégration, participant du divin et de l'humain, chargé de faire aboutir leur mutuelle dépendance « au rire et à l'émerveillement ».

Ce qui est particulier à l'Egypte, c'est que l'influence du roi sur l'inondation du Nil puisse être soulignée par-dessus tout. Ce rapport s'exprimait aussi dans le rituel, au moins sous la vingtième dynastie. Au moment critique des basses eaux, quand le fleuve ne contient pas de quoi « recouvrir les secrets du monde inférieur », on y jetait des offrandes, à Silsilé, au nom du pharaon. Y était jointe une copie du « livre qui fait couler le Nil hors de sa source ». Ces offrandes étaient renouvelées deux mois après, à l'époque de l'« eau pure », c'est-à-dire quand le mouvement ascendant commençait à se prononcer (3).

Le roi conserve après sa mort ce pouvoir sur les forces de la nature. Nous examinerons son rapport avec la végétation quand nous traiterons du dieu Osiris. Nous avons déjà rencontré ce rapport dans la Théologie Memphite. Nous examinerons plus loin (voir chap. 15, C) un curieux document proclamant le pouvoir d'un roi mort sur le

(1) Ici comme ailleurs j'omets les phrases qui nous paraissent flatterie de courtisan, quoique les anciens aient pu y voir une plus grande part de vérité que nous. Ici, par exemple, on serait fondé à citer ces lignes qui figurent sur la stèle de kuban d'Aménophis III : « Si toi-même tu disais à ton père, le Nil, père des dieux : « Fais couler tes eaux sur les montagnes ! », il se conformerait à tout ce que tu aurais dit. » (Trad. anglaise par le Dr J. A. Wilson, *Speculative thought*, p. 80.)
(2) J. FRAZER, *Golden Bough*, part I, vol. I, p. 354.
(3) Ch. PALANQUE, *Le Nil aux temps pharaoniques*, p. 72 ss., 87 ; A. MORET, *La mise à mort du dieu en Egypte*, Paris, 1927, p. 10 ss. STERN, *Zeitschr. ägyp.*, XI, 1873, 129 ss.

Nil. Dans ces conditions, ce serait ne comprendre aucunement les anciens que de refuser d'attacher de l'importance à des textes comme le suivant, où un certain Sehetepibre enseigne à ses enfants ce qu'est le roi :

Il est celui qui illumine les deux pays, plus que le disque solaire,
Il est celui qui fait verdir les deux pays, plus qu'un Nil haut.
Il a rempli les deux pays de force et de vie.

Le roi est ka (voir chap. 5).
Sa bouche est l'abondance.
C'est lui qui crée celui qui doit être.
Il est le Khnoum (celui qui forme) de tous les membres,
(Celui qui engendre) Le père qui donne au peuple la vie (1).

Il est significatif qu'une épithète courante du roi est ***di ankh***, H15, ce qui, ainsi écrit, peut se traduire aussi bien : « donneur de vie », que « doué de vie ». Les deux interprétations sont correctes (2) ; la dernière ne signifie pas seulement que le roi est toujours vivant, mais aussi qu'il dispose souverainement de la vie et peut tenir la mort en échec. La première interprétation, « donneur de vie », affirme qu'il en fait autant pour ses sujets. De même, il « maintient les cœurs en vie », H16.

Ces expressions, par conséquent, ne signifient pas seulement que les dons du roi et les mesures qu'il prend assurent l'entretien d'un grand nombre de ses sujets. Assurément, c'est là une partie de ses obligations. Le roi, en produisant « la graisse du pays », n'a pas seulement une activité instrumentale ; cette « graisse », encore faut-il qu'il la dispense. Cela seulement prouve qu'il remplit sa fonction avec efficacité. Ses dons prouvent qu'il dispose, comme le doit un roi, de la terre et de ses produits. C'est pourquoi les dieux et déesses qui jouent le rôle de parrains et marraines lors de la naissance de Hatshepsout déclarent que le règne sera béni, bien pourvu, entre autres choses, de « nourriture » et d'« aliments ». C'est pour la même raison que des dons précèdent la fête Sed et la terminent (voir ci-après, chap. 6, *A*, *D*) ; de même des repas marquent le moment le plus important et la conclusion du Mystère (théâtral) de la Succession (chap. II). Mais le roi maintient également en vie le cœur de tous ceux de ses sujets qui n'ont pas directement leur part de ses largesses. Car il exerce sans fin une mystérieuse activité qui constitue jour après jour, heure après heure, la nature et la société. De là, nous le verrons, les risques incalculables qui s'attachent pour tous à l'interruption du pouvoir royal quand le souverain vient à mourir. De là aussi, dans des hymnes comme celui qui célèbre l'avènement de Merenptah, la jubilation (excessive selon l'esprit moderne) que produisent la fin de la crise et l'intronisation d'un nouveau souverain.

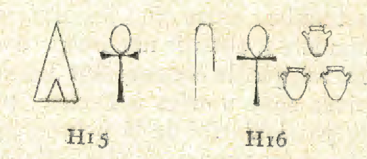
(1) ERMAN-BLACKMAN, *Literature*, p. 84 s.
(2) G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948, p. 208 ss.

Citons un autre de ces poèmes, parce que l'on y voit s'exprimer le soulagement d'une population qui a traversé une période de grave danger et qui échappe maintenant à la menace d'une catastrophe, que nous ne pouvons plus comprendre exactement :

Oh ! qu'heureux est ce jour ! Réjouissez-vous, cieux et terre,
Car tu es le grand seigneur de l'Egypte.
Ceux qui s'étaient enfuis sont revenus dans leurs villes ;
Ceux qui s'étaient cachés ont reparu ;
Ceux qui avaient faim sont satisfaits et rassasiés.
Ceux qui avaient soif sont désaltérés ;
Ceux qui étaient nus sont vêtus de fin lin ;
Ceux qui étaient sales ont des vêtements blancs ;
Ceux qui étaient en prison sont mis en liberté ;
Celui qui était dans les chaînes est rempli de joie ;
Ceux qui en ce pays se disputaient, sont réconciliés.
Les hauts Nils ont jailli de leurs sources pour rafraîchir les cœurs (1)...

C'est par la vertu de l'entremise du roi que fonctionnent les forces vitales de la nature ; l'homme lui-même n'est pas exempt de cette loi. Selon les Egyptiens, la puissance du roi se ressent dans le corps et la personne de chacun de ses sujets. Ils exprimaient cela à l'aide d'un terme qui doit être étudié, le *ka*, qui apparaissait à l'Ancien Empire, dans certains noms propres ; exemple : Kai-kher-nesout, « mon ka dérive du roi ».

(1) Spiegelberg indique que ce chant fut composé en l'an IV de Ramsès IV, mais la forme et le contenu reflètent si manifestement les impressions consécutives à un avènement qu'ADOLF ERMAN le cite comme un exemple d'hymne d'avènement (*Literatur der alten Aegypter*).



H15 H16

CHAPITRE V

LA PUISSANCE DU ROI : LE KA

Si l'on essaie de définir la conception égyptienne de la personnalité humaine, les différences entre cette mentalité et la nôtre se font particulièrement troublantes. Une quantité de mots égyptiens désignent dans certains contextes des qualités, mais ailleurs des entités spirituelles indépendantes. « La parole créatrice » (*hou*) et « la compréhension « (*sia*) formaient un couple de concepts de ce genre (1). On les rencontre comme qualités permettant au roi de maintenir l'ordre de la création, Maat (cf. le début du chap. précédent). Ils se trouvent aussi sous les traits de personnages semblables à des divinités, dans la barque du dieu-soleil. Les notions de « ka » et de « ba » sont à peu de choses près du même ordre. On les traduit traditionnellement par « esprit » et « âme », et les Egyptiens les emploient parfois dans un sens familier qui les présente comme subordonnées à un ensemble plus étendu, la personnalité humaine. Mais d'autres fois ils leur impartissent un degré d'indépendance qui pour nous n'a pas de sens. Le cas de l'« ombre » et du « nom » est exactement l'inverse ; l'ombre et le nom, extérieurs à l'homme selon nous, participent, d'après les Egyptiens comme chez la plupart des primitifs, à l'essence même de la personne. Un mythe raconte comment Isis, la grande magicienne, afin de parfaire sa puissance magique, imagina une ruse obligeant Rē, le roi des dieux, à lui confier son grand nom secret (2).

On a essayé d'harmoniser entre elles les diverses notions concernant l'homme, de manière à obtenir une image unique qui représenterait l'être humain tel que le concevaient les anciens Egyptiens. De pareilles tentatives sont vouées à l'échec, parce qu'elles font abstraction de cette particularité de la pensée égyptienne qui permet de comprendre les choses non pas en les définissant d'une manière unique et logique, mais en les considérant sous divers aspects in-

(1) Il faut se rappeler que de tels concepts ne sont pas purement descriptifs comme ils le seraient pour nous. *Hou*, par exemple, ne désigne pas un commandement donné sur un ton autoritaire, mais un commandement possédant un pouvoir inhérent à lui-même et qui force l'obéissance. Comme exemple de personnification, on peut noter avec Gardiner que *Hou* est parfois appelé : « *Hou*, fils du ka d'Ouret-Hiqé. » Or, Ouret-Hiqé, « grande en magie », est une désignation d'Ouadjet, la déesse-cobra sur la couronne du pharaon. Cela étant, « le ka d'Ouret-Hiqé » comprendra les attributs ou les divers aspects de l'autorité royale, dont Hou peut être considéré comme le produit, le « fils ».

(2) Voir G. ROEDER, *Urkunden z. Relig. des alten Aegypten*, Iéna, 1915.

dépendants (1). Il est, cependant, tout aussi contraire à une juste compréhension de tomber dans l'erreur opposée et de juger simplement confus et superficiel tout ce qui nous paraît inconséquent. Une familiarité quelque peu prolongée avec la mentalité prégrecque nous donne la possibilité d'en apprécier la logique propre (2).

On reconnaît alors qu'avant tout le contenu de la plupart des notions est affecté par la direction momentanée que suit l'attention de celui qui parle. Ce qui semble à l'ordinaire subordonné peut, soudainement, sous l'action d'une attention plus étroite mais concentrée, prendre l'importance d'une entité indépendante. Il advient même que cela absorbe tout l'ensemble de ce dont c'était auparavant une partie.

En second lieu, le contenu d'une notion peut différer suivant les cas. Ainsi, la puissance du roi, qui fait l'objet de ce chapitre, n'est pas seulement plus grande que celle de ses sujets, mais elle en est différente par essence. Ceci résulte de la majesté de la royauté du fait que le souverain est mis à part des autres hommes, à cause du respect qu'il inspire (voir ci-dessus, au commencement du chap. 3). Voici ce qui est dit du roi des Teutons : « Le prince pouvait accomplir plus que ne le pouvait l'homme ordinaire, non seulement parce qu'il possédait plus de vie ou une puissance spirituelle plus grande que celles du paysan, mais aussi parce qu'il était animé par un pouvoir vital fondamentalement différent (3). » Ce point de vue se retrouve à travers le monde. En Afrique, de nombreux peuples hamites, et les Bantous sous l'influence hamite, abandonnent dans la brousse les cadavres des gens du commun, mais enterrent avec soin leurs chefs, parce qu'ils croient que ces derniers seuls survivent (4). Certains, comme les Yaos, appellent roi, *mulungu*, le spectre d'un

(1) Voir *Speculative thougt*, p. 13, 16 s.

(2) Voir ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II, *Das mythische Denken*, Berlin, 1925 ; LUCIEN LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910. Lévy-Bruhl définissait clairement la différence entre la pensée moderne et celle qui forge les mythes, mais il allait trop loin (cf. *Speculative thought*, chap. 1). Si nous parlons éventuellement de la pensée « antérieure aux Grecs » ou « primitive », au lieu de dire : créatrice de mythes, ce ne suppose pas qu'on doive considérer Egyptiens ou Mésopotamiens comme l'on considère les sauvages modernes, et cela n'implique pas non plus que la tendance à forger des mythes mourût au temps des Grecs. Voir par exemple ci-après, chap. 11, note 1 de la p. 180. Mais si irrationnel que puisse être le moderne dans ses argumentations ou ses réactions, il ne confère néanmoins l'autorité qu'à la seule pensée « scientifique ». C'est l'absence de cette norme qui nous empêche de comprendre la pensée primitive et préhellénique tant que nous n'avons pas reconnu la différence et que nous ne nous sommes pas adaptés à ses conséquences.

(3) V. GRÖNBECH, dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tubingue, 1925, II, 559 ss. Voir aussi F. KERN, *Kingship and law in the middle ages*, Oxford, 1939), 14 : « La prétention spéciale à la seigneurie, propre à la famille la plus noble du peuple, reposait toujours sur quelque vertu intime distinctive, qu'on pouvait voir dans l'œil brillant d'un prince du sang royal. »

(4) C. MEINHOF, *Afrikanische Religionen*, p. 62. HOFMAYR, dans *Anthropos*, 1911, p. 120 ss., signale que chez les Chillouks seuls les grands chefs et le roi faisaient l'objet d'un culte. Il en fut de même chez les Masai ; cf. sir HENRY JOHNSTON, *The Uganda protectorate*, II, 832.

défunt, et aussi « l'ensemble des esprits de tous les morts ;... le mot, qu'il s'agisse de sa nature, de sa forme ou de son emploi, n'implique pas personnalité, car il n'appartient pas à la catégorie des noms personnels... Sa forme dénote plutôt un état ou une propriété inhérent à quelque chose, comme la vie et la santé sont inhérentes au corps. ». D'autre part, *mulungu* veut dire : « chance » ou « fortune ». « Même un vivant, s'il rencontre telle ou telle heureuse fortune, pourra dire : c'est mon *mulungu*. » De son côté, le chef aussi est appelé *mulungu*, et cela, de son vivant. Il est si sacré que ses sujets lui attribuent une qualité surnaturelle normalement en rapport avec les esprits des défunts.

La notion de *mulungu* exprime d'une manière typique des conceptions répandues parmi une grande quantité de peuples, quoique avec diverses nuances de sens. Ce n'est aucunement un équivalent du ka, mais la comparaison nous éclaire. Elle indique, en outre, que, contrairement à l'usage habituel, il nous faut envisager séparément le ka des simples particuliers et le ka du roi (1).

A. — Le ka des particuliers.

La traduction qui s'approche le plus de la notion égyptienne du ka est « La force vitale ». Cet adjectif « vital » lui ôte la précision des sciences naturelles, précision qui évidemment serait anachronique ; en combinant l'adjectif à l'idée de vie, on rend bien une notion populaire et assez vague, dépourvue d'implications mécanistes. En conséquence, le ka doit être impersonnel et présent avec une force variable en diverses personnes ou à diverses époques, dans le même individu. En effet, l'Egyptien parle de son ka d'une manière très semblable à la nôtre lorsque nous disons « ma vitalité », « sa force de volonté », etc.

Le ka de l'homme ordinaire n'est jamais dessiné, différence importante avec le ka du roi. Pour écrire ka, on se sert d'un symbole ; deux bras levés avec les mains ouvertes, H17, le tout placé sur un pavois qui porte les symboles des dieux, H18. Le symbole est tout abstrait ; le ka n'a jamais donné lieu à des imaginations concrètes, tant qu'il ne s'agissait que de l'homme ordinaire. Ceci prouve combien en réalité conviennent peu des traductions usuelles comme « esprit », « spectre » ou « double ».

Il est vrai que « mourir » s'exprime par « rejoindre son ka ». Mais on ne nous montre jamais le ka recevant le défunt dans l'au-delà ; en fait, l'expression désigne l'événement de la mort, et cela, d'une manière parfaitement simple et cohérente. Les Egyptiens, comme une multitude de peuples, tenaient pour assurée la survie après la mort (2). La mort est une crise durant laquelle le ka, force

(1) G. Steinsorff, *Zeits. äg. Spr.*, XLVIII, 152 s., et Kees, *Totenglauben*, p. 68, partagent notre opinion.

(2) De cette croyance l'Egypte a laissé un témoignage exceptionnellement clair dans des lettres écrites par des vivants à des défunts de leur famille. Il s'agit là d'affaires courantes, au règlement desquelles le mort est invité à

vitale, quitte le corps. Cependant, puisque le ka est la force de vie, et puisque l'homme survit à la mort, il faut qu'il ait rejoint son ka dans l'au-delà même si celui-ci a quitté son corps. Conception puissante.

Dans le tombeau de la reine Meresankh III, on relève deux données, deux dates : celle du décès, alors que le corps fut déposé pour qu'on l'embaume, « dans la place pure », et la date de la mise au tombeau. La première est ainsi désignée : « le repos de son *ka*, son départ pour l'atelier mortuaire » ; la seconde : « son départ pour sa magnifique sépulture » (1). Comme beaucoup d'autres peuples (2), les Egyptiens avaient la notion d'une étape de transition, située après la mort, mais avant que le rituel des obsèques ait effectué la résurrection dans l'au-delà. Dans cet intervalle, on se représente l'individu comme n'étant ni mort ni vivant. Tout reste en suspens ; la force vitale, le ka, « se repose ». Les textes des pyramides appellent les morts « maîtres de leur ka » ou même, paradoxalement, « les vivants », parce qu'ils ont traversé la mort et atteint l'éternelle vie. On peut aussi les appeler : « les kas qui sont dans le ciel » (*Pyram.*, 1220 *d*) puisque, dans le ciel ou sur la terre, la vie présuppose le ka, force vitale. L'expression donne donc un simple exemple de *pars pro toto* (3).

La meilleure manière de saisir les caractéristiques du ka consiste peut-être à le comparer au ba qui, contrairement au ka, est souvent représenté, en particulier sur les bas-reliefs et les fresques des tombeaux du Nouvel Empire. Le ba a la forme d'un oiseau mais avec une tête humaine et souvent des bras humains, H19. Il se présente perché au bord d'un petit étang, qu'on avait aménagé dans l'édifice funéraire pour fournir du rafraîchissement ; ou bien le

participer. Par exemple, on demande à une mère décédée de se prononcer en arbitre entre ses fils, l'un également défunt, l'autre encore en vie. Ailleurs, on prie un homme d' « éveiller » ses ancêtres, et, avec leur aide, d'arranger les affaires de sa veuve et de son jeune fils, victimes sans défense de certains parents avares. Ces lettres sont des documents privés ; la doctrine officielle n'y joue aucun rôle. Ce sont les exposés spontanés des soucis de leurs auteurs. Elles montrent comment pour l'Egyptien la survie des défunts allait de soi, puisque, disparus, ils restaient compris dans une réalité certaine, solidaires de sa propre angoisse, de son attente ou de son ressentiment. (Gardiner, *Qau and Badari*, I, p. 76 et suiv.).

(1) *Bullet. of the mus. of fine arts*, Boston, XXV, 74 et fig. 18 ; cf. J. A. Wilson, *Journ. n. east st.*, III, 1944, 202, n. 5.

(2) « Ce n'est pas la mort, c'est le rituel, qui ouvre la voie vers la vie future. Le moment où le spectre se met en route, ce n'est pas le moment où le corps cesse de vivre, c'est l'instant où on le confie à la terre, en suivant les observances requises ». John Layard, *The journey of the dead* (Essays presented to C. G. Seligman, p. 118). Cette remarque qui concerne le peuple mélanésien de Malekula, pouvait aussi s'appliquer aux anciens Egyptiens. Car ils croyaient également que quiconque serait privé de l'enterrement rituel ne pouvait atteindre la vie éternelle, ou au moins était condamné à mener dans l'au-delà une forme d'existence plus ou moins désolée. L'expression « être fatigué » au sens d' « être mort », peut donc dépasser la portée d'un simple euphémisme. Elle correspond au « repos du ka » de la reine Meresankh.

(3) Aussi van der Leeuw, *Zeits. äg. Spr.*, LIV, 62, fait-il erreur en concluant que le ka existe hors du corps d'un homme pendant sa vie, comme « âme extérieure ».

ba boit de l'eau qu'une déesse fait tomber du haut d'un arbre. Le ba appartient évidemment en Egypte à la catégorie fort répandue des apparitions sous lesquelles l'imagination populaire reconnaît les morts revenant dans leurs précédents séjours, avec de petites voix chevrotantes et des mouvements flottants qui ressemblent à ceux des oiseaux. Les Grecs (1) et les Babyloniens (2) ont imaginé, eux aussi, leurs défunts de la sorte, mais avec les attributs terrifiants et parfois maléfiques de vrais spectres, caractéristiques que le Ba ne paraît pas posséder.

« Ba » en fait semble signifier « animé » ; par conséquent la traduction « esprit » ou « revenant » paraît meilleure que celle d' « âme » que l'on utilise habituellement (3). En outre, « ba » peut signifier

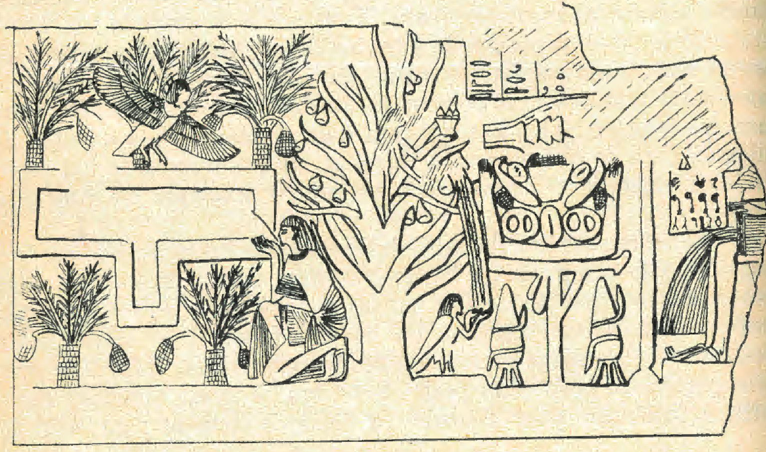


FIG. 19. — Le mort se rafraîchit dans le jardin de sa tombe. Relief provenant d'une tombe thébaine.

manifestation, sens qui dérive aisément d'« animé » ; l'oiseau Benou est appelé le ba de Rē. Orion, ou le bœuf Apis, peut porter le nom de ba d'Osiris ; et une amulette de forme léonine, le ba de Shou (4). De « manifestation », le sens peut passer à « émanation », si bien qu'un livre sacré était appelé le ba de Rē (5). Par rapport au

(1) Voir par exemple G. WEICKER, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig, 1902.

(2) FRANKFORT, *Archiv f. orientforsch.*, XII, 1937-39, 134 s.

(3) Les textes égyptiens funéraires parlent du ka d'un homme juste ainsi qu'on peut parler du spectre d'un homme uniquement comme d'un spectre, quand bien même l'individu est défunt et survit, donc seulement en tant qu'esprit. Cela a fait parfois supposer que le ba était une *partie* de l'individu et non le défunt sous un certain aspect, tel qu'il se manifeste aux vivants. Cette erreur et l'inaptitude à reconnaître la « multiplicité égyptienne des voies d'approche » expliquent le manque de clarté qui se remarque dans un travail, utile à d'autres égards, d'EBERHARD OTTO, *Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen* (*Zeitschr. aeg. Spr.*, 1943, 78-91).

(4) KEES, *Totenglauben*, p. 407.

(5) GARDINER, *Journ. eg. arch.*, XXIV, 1938, 157 ss., spéc. 168.

mort, le ba était donc sa manifestation animée aussi bien que son animation pure et simple, sa capacité de se mouvoir dans le tombeau et au dehors, même son pouvoir de revêtir n'importe quelle forme qui lui agréât. Toutefois, le ba avait besoin du corps ou au moins

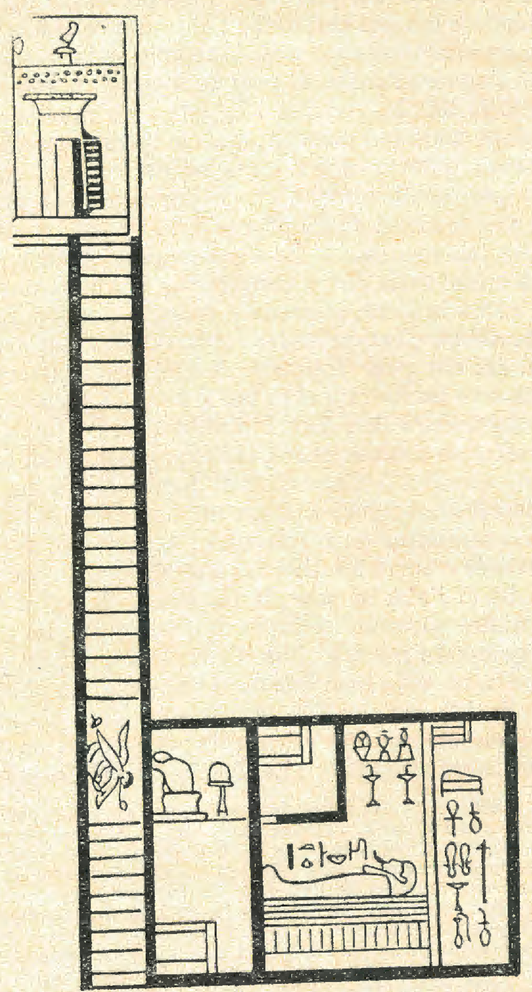


FIG. 20. — Le ba descendant dans le tombeau pour rejoindre la momie.

d'une statue du défunt, pour conserver son identité. On se le représentait comme rejoignant le corps dans la tombe après avoir circulé à travers champs et bocages ; souvent on le montrait planant au-dessus du cadavre ou descendant dans la tombe pour arriver à la chambre mortuaire (1).

(1) Dans notre ouvrage intitulé *Ancient egyptian religion : an interpreta-*

Le contraste entre ba et ka doit ainsi s'élucider. Le ba est entièrement personnel ; c'est le défunt lui-même sous un certain aspect. Le ba, qu'on s'imagine sous la forme d'un oiseau, est souvent dessiné. Le ka, jamais dessiné, n'est pas individualisé ; c'est une force interne de l'homme et une qualité. Le ba représente l'homme comme animé en dépit de la mort corporelle ; il conserve l'identité de l'individu par sa constante relation avec la momie ou la statue, mais n'est pas limité à l'une ou l'autre. Il peut se mouvoir à volonté, changer de forme si cela lui plaît, visiter l'Egypte ou s'envoler dans le ciel. Il possède donc un grand pouvoir, mais le ka *est* pouvoir.

Ici se placera opportunément un troisième concept qui, comme le ba, est un aspect de l'homme mort. On l'appelle l'*akh*, H20. Pas plus que le ba, on ne le mentionne à propos d'un vivant (1). Mais, comme le ka, il n'est jamais dessiné. Le signe employé pour l'écrire reproduit l'ibis à crête, mais on ne conçoit pas l'akh comme un oiseau. Le sens du mot « brillant, glorieux », indique que lorsque les morts sont appelés *akhou*, c'est qu'on les envisage sous leur aspect d'êtres surnaturels. Ils ont pour résidence le ciel ; contrairement au ba, l'akh ne conserve aucun rapport avec le corps. Cependant, en opposition cette fois avec le ka, il est individualisé. On lui apporte quelquefois des offrandes alimentaires, et l'expression « Akh bien équipé » semble faire allusion à l'installation funéraire. Nous traduisons akh par « esprit transfiguré ». C'est un être décédé, transcendant, sans attaches terrestres ou matérielles ; comme tel, il constitue la plus spiritualisée d'entre les diverses conceptions du mort.

Le ka, le ba et l'akh ne sont, la chose est claire, ni des notions identiques, ni des notions s'excluant mutuellement. Ils représentent différents aspects du mort, et l'un d'eux, le ka, appartient à l'individu de son vivant aussi bien que dans l'au-delà. La pluralité de ces notions va plus loin qu'on ne peut l'observer chez d'autres peuples sur lesquels nous sommes bien renseignés ; cependant, en Afrique certains parallèles sont attestés (2). Les Sémites, les Grecs et les Romains

tion, le ba est étudié dans son cadre propre, les croyances égyptiennes à la vie posthume. Voir aussi RANKE, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXXV, 133, et KEES, *Totenglauben*, p. 60, qui remarquent que, pratiquement, le ba n'est jamais mentionné dans les tombeaux privés de l'Ancien Empire. Cela résulte de l'absence de peintures ou descriptions de l'au-delà. Ce genre de représentations reste rare dans les sépultures des particuliers jusqu'à la dix-neuvième dynastie. A l'Ancien Empire, les textes et la décoration de ces tombes fournissent le matériel correspondant à ce que requiert une vie posthume désirable. Voir aussi ci-après, chap. 10, p. 175, n. 1, chap. 13, *B*, chap. 15, *E*. Le D[r] J. A. Wilson m'a signalé une mention du ba dans un tombeau de l'Ancien Empire : SETHE, *Urk.*, I, 186, 14.

(1) L'entretien de l' « homme fatigué de la vie », avec son ba, ne vient pas infirmer cette observation. Car ce personnage, sur le point de se suicider, est au bord même du trépas ; c'est là que son ba lui fait face.

(2) Ce fait peut avoir sa source dans le substratum de civilisation africaine qui subsiste de nos jours, mais notre documentation n'est pas concluante. Les meilleurs spécialistes écrivent, concernant les Chillouks : « Tout vivant possède à la fois *wei* et *tipo* ; *wei* veut dire : souffle, vie ; *tipo*, ombre, image, comme dans l'eau ou dans un miroir. Nous avons déjà mentionné le *cen* de quelqu'un qui meurt furieux et malveillant : le *cen* lui survit, élément ou spectre malveillant lui aussi. Il existe également un mot, *aneko*, qui veut dire spectre ou

ne distinguent que deux conceptions, un esprit-vie (*Lebenseele*) et un esprit, revenant ou apparition (*Totenseele*) (1). Ce dernier n'est pas une âme dématérialisée, mais c'est plutôt un corps vaporisé, apparaissant quelquefois avec les blessures dont il mourut. Cette ressemblance avec un corps vivant lui donne son caractère effrayant.

Or, il est possible d'identifier le ka à l'esprit-vie (appelé dans l'Ancien Testamen *rouah* ou *néphech*), qui retourne à Dieu après la mort (Ecclésiaste, 12, 7). Pourtant les Sémites admettent comme normale l'extinction de l'individu dans la mort, tandis que les Egyptiens pensent que la survivance individuelle existe sous la forme de ba ou akh, le ka, pour sa part, en tant que force vitale, fait vivre l'homme aussi bien de son vivant, sur la terre, que dans l'au-delà. Le meilleur équivalent du ka est le *genius* des Romains (2), encore que le ka s'avère beaucoup plus impersonnel. Mais des deux côtés, il y a reconnaissance d'un pouvoir qui transcende la personne humaine quoiqu'il s'exerce au dedans d'elle. Et si l'homme croit qu'il survivra, cela « n'est pas le fait d'une croyance à l'immortalité, mais cela résulte de l'expérience d'une puissance saisie dans sa relation directe avec l'homme ; la sécurité dans la mort elle-même n'est qu'une conclusion tirée de cette expérience » (3).

Envers le ka l'attitude égyptienne est passive. On ne ressent pas le rapport comme vous reliant à une puissance personnifiée, à un dieu. Car le ka, c'est « l'expérience d'une puissance saisie dans sa relation directe avec l'homme ». Directe : voilà le caractère dominant du lien entre l'homme et son ka.

Mais le ka ne se limite pas à l'homme. On le trouve à travers toute la création. Lorsque la Théologie Memphite salue en Ptah le créateur de qui tous les autres dieux tiennent leur existence, il est dit qu'il « légua son pouvoir à tous les dieux et à leur ka » (p. 57 ci-dessus). Désormais, Ptah agit à travers eux qu'anime, avec le reste de l'univers, la mystérieuse force de vie émanant du créateur. Un peu plus loin, les kas sont encore mentionnés, mais cette fois

revenant ; c'est l'esprit d'un mort. Il peut encore y avoir un élément appelé *winyo* (littéralement : oiseau), dont nous ne saurions deviner les fonctions. » (B.Z. et C.G. SELIGMAN, *The pagan tribes of the Anglo-Egyptian Sudan*, p. 103.) On constate là d'évidentes ressemblances avec les anciennes croyances égyptiennes : ka, ombre, image, et ba, mais elles ne sont pas assez spécifiques. En dehors de l'Afrique, prévalent des conceptions de la nature humaine plus complexes encore. Il a été dit que le primitif « ne tomba jamais dans l'erreur consistant à prendre le moi pour un tout unifié ou à le considérer comme statique », mais que, d'autre part, le primitif, comme les Egyptiens, commit l' « erreur » de la « concrétisation des idées ». (Paul RADIN, *Primitive man as philosopher*, New York, 1927, p. 259, 264.) Je ne saurais établir si les vues des Maoris, des Dakotas et des Bataks qu'expose Radin peuvent se comprendre, à la manière des concepts égyptiens, comme des aspects de l'individu séparés et sans rapports entre eux, mais en tout cas, on voit là une fois de plus la distance qui nous sépare de la mentalité primitive.

(1) Voir l'excellente étude de W. F. OTTO, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Berlin, 1923.

(2) *Ibidem*, p. 59-63.

(3) G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948, p. 299.

comme entités indépendantes, non subordonnées à des dieux. Les kas et les hemsout furent créés, y est-il dit, immédiatement après la création de la nature vivante et avant celle de la justice.

Nous laisserons de côté les hemsout ; rarement nommées, elles paraissent n'être que la contre-partie féminine des kas (1).

Au pluriel, « kas » exprime le caractère d'une force impersonnelle ; les abstractions, en égyptien, se rendent souvent par le pluriel (2). Lorsqu'on parle des « kas » en égyptien, la question de savoir si la force vitale dans la nature est une et indivisible ou bien au contraire individualisée, particularisée, n'est pas résolue. La Théologie Memphite indique simplement que la force vitale fait partie de la création originelle. Dans la phrase qui décrit l'activité des kas et des hemsout, la forme verbale indique une activité continue : l'un et l'autre créent perpétuellement la nourriture.

On peut s'étonner de voir, au milieu de hautes spéculations, souligner cet aspect de la vie, sa dépendance d'une alimentation matérielle. Mais les Egyptiens ne regardaient pas comme absolu le contraste entre la matière et l'esprit, et ils n'adoptaient pas l'estimation, chez nous fixée, de leur valeur relative. La vie dépend de la nourriture ; les forces vitales qui animent la croissance des animaux et des végétaux rendent la vie possible pour l'homme. Dans l'exposé de la création, il faut nécessairement mentionner le perpétuel déroulement de cette chaîne. Cela prend place, nous l'avons dit, entre la création de la nature vivante et celle du plus grand bien dont une société civilisée puisse jouir, la justice.

La relation entre ka et l'alimentation figure un peu partout dans les textes (3). Les offrandes alimentaires destinées au mort se dédiaient logiquement à son ka (4) et le prêtre funéraire principalement chargé de présenter ces offrandes en temps voulu, s'appelait « serviteur du Ka (5) ».

(1) Voir Sethe, *Dramatische Texte*, p. 61-63.

(2) Le pluriel n'est pas souvent appliqué à des personnes non royales. Une phrase insolite d'une inscription de la tombe de Ptahotep dit du défunt : « Sa main est saisie par ses ancêtres et ses ka's » (Sethe, *Urk.*, I, 189.) Le Dr Wilson m'a signalé deux autres exemples de cet emploi du pluriel : Sethe, *Urk.*, I, 190, et Firth et Gunn, *Teti pyramid cemeteries*, I, 230 ; II, pl. 24 *A*. Cet exemple particulier nous fait supposer une personnification plutôt qu'une abstraction. Voir à la fin du présent chapitre.

(3) Erman-Grapow, *Wörterbuch*, V, 91 s., donne beaucoup d'exemples où « ka » et spécialement le pluriel « Kaou » doit être traduit par : aliment, nourriture.

(4) Parfois certaines offrandes sont expressément destinées au ka d'un dieu. Le Dr H. H. Nelson m'a fait remarquer un intéressant élément des sculptures de Hatchepsout, découvert assez récemment par M. Chevrier, et qui, avec d'autres, figurait à l'intérieur du troisième pylône de Karnak. La reine présente des aliments et dons divers à Amon, qui est adoré sous beaucoup de noms dans de nombreux temples, présent partout d'une manière ou d'une autre. Le texte précise que les offrandes sont pour « Amon en tout lieu où se trouve son ka ». Voir *Biblical Archæologist*, VII, 1944, 49.

(5) J. Spiegel, *Die Grundbedentung des Stammes ḥm* (*Zeits. aeg. Spr.*, LXXV, 118 s.), montre que le sens originel de cette expression était : « rendant la vie au corps (mort) », et que l'interprétation « serviteur du ka » est secondaire, quoique établie au Moyen Empire. Voir aussi plus loin, chap. 11, note 1 de la p. 185.

Dans les textes des pyramides ce n'est pas Ptah, c'est le dieu-soleil Atoum, que l'on présente comme créateur ; lui aussi communique à ses créatures le ka. Debout sur la colline primordiale, au milieu des eaux du chaos, il fit sortir de lui-même le premier couple de divinités, Shou et Tefnout ; il leur donna la vie en leur transférant son ka, en ce mystique embrassement qu'on retrouve à la fin de la Théologie Memphite et dans le Mystère (théâtral) de la Succession. La traduction « force vitale » est particulièrement appropriée en l'espèce. Le texte s'adresse à Atoum en ces termes :

> Tu expectoras Shou, tu vomis Tefnout ;
> Tu mis tes bras autour d'eux avec ton ka,
> Ainsi ton ka fut en eux. (*Pyram.*, 1652.)

La même conception permet d'exprimer le pouvoir prédominant d'un dieu ; voici comment on parle à Geb : « Tu es le ka de tous les dieux ; tu les as pris pour les alimenter, tu les as fait vivre. » (*Pyram.*, 1623.) Geb, la terre, produit la subsistance ; dès lors, il nourrit les dieux, « il les fait vivre, il est leur ka. Encore une fois le sens fondamental de ka paraît être « force vitale ».

Le ka, étant une force vitale impersonnelle, peut résider en n'importe quel obj t, même parmi ceux que nous ne pourrions jamais estimer vivants. Il en va autrement pour l'Egyptien ; à ses yeux passe pour être vivant n'importe quel objet, dès l'instant qu'il produit un effet. Ainsi, nous voyons le roi Séti Ier, dans son temple funéraire de Gournah, embrassé par un personnage féminin qui porte au-dessus de sa tête le symbole du ka ; à l'intérieur du symbole est inscrit le nom du personnage et ce nom est celui du temple même. Cette curieuse représentation est facile à interpréter. Tout comme Atoum a donné la vie au premier couple de dieux, Shou et Tefnout, en les entourant de ses bras, cet embrassement mystique leur conférant son ka, ainsi le roi défunt vit dans l'au-delà au moyen du rituel funéraire jour après jour pratiqué dans le temple. Le texte ne se réfère pas au ka, mais l'image qu'il emploie prévaut largement dans les représentations de la résurrection (cf. ci-après, chap. 14, *B*, *C*) : c'est la figure de la mère. Les paroles mises dans la bouche du personnage représentant le temple sont celles-ci : « Vois, je suis derrière toi ; je suis ton temple, ta mère, éternellement (1). »

En l'homme, le ka se manifeste de multiples manières, qui peuvent provoquer des doutes concernant la rigoureuse exactitude de la traduction : « force vitale ». Mais la difficulté réside plutôt dans l'absence d'un rapport entre nos propres conceptions et celles des Egyptiens. Pour eux, il y a quelque chose de commun dans tous les emplois du mot « ka », de même nous avons vu les Yaos appliquer le concept de *mulungu* là où nous trouvons toute une série de notions

(1) H. H. Nelson, *Journ. n. east. st.*, I, 131, et fig. 5. Cette personnification était assez usuelle. Par exemple on l'appliquait aux pyramides ; cf. C. Wilke, *Zeits. äg. Spr.*, LXX, 56-83.

diverses. Cf. ci-dessus p. 100. Les enseignements de Ptahhotep nous montrent plusieurs de ces sens donnés au mot « ka ». Quand le vieux sage exhorte l'auditeur à bien traiter son fils s'il s'en montre digne, l'argument allégué : « C'est ton fils, que ton ka t'a engendré ; ne sépare pas ton cœur de lui (1) », indique qu'il s'agit encore ici de la « force vitale ». Dans le même texte se trouvent aussi des phrases où le mot « ka » peut se rendre par « humeur » (2) ; néanmoins, bien que cette traduction libre donne au discours une résonance pour nous familière, elle lui fait peut-être perdre une nuance subtile mais essentielle, à savoir cette interprétation, spécialement égyptienne, de la mauvaise humeur comme un obstacle au paisible écoulement de la force vitale à travers l'individu. Ptahhotep met en garde un messager contre la paraphrase des paroles de son maître, parce que des expressions communes attribuées à un noble choqueraient le destinataire du message, lui feraient l'effet d'une inconvenance : « prends garde aux mots qui font du mal ; c'est ainsi qu'un grand peut être rendu méprisable (?) à autrui, par la manière de s'exprimer, si c'est celle de tous les hommes ; grand homme, homme insignifiant, voilà ce que le ka déteste. » Ailleurs, le sage déclare qu'il ne convient pas de sacrifier toute récréation à « trop soigner sa maison », car « il est en horreur au ka que son temps soit diminué ». Entendons : pour chacun, la fatigue est un mal.

Le mot « nature », bien souvent, traduira ka d'une manière correcte. Par exemple, des courtisans disent, à propos du roi, dans leurs inscriptions : « Je fis ce que son ka aimait », ou : « Je fis ce que son ka approuvait. » Ces mots peuvent devenir une circonlocution qui ne signifie presque plus rien (3) ; mais quand il n'en est pas ainsi, l'expression égyptienne comporte une nuance de sens qui n'est plus indiquée par la traduction « nature » ou « caractère », à savoir que toute impression ou tout sentiment positif, la joie, l'approbation, etc., rehaussent la puissance vitale du sujet.

C'est le ka qui fait de l'homme une personne ; c'est par son ka qu'on peut accomplir quelque chose. Dès lors, une autre traduction libre, « chance, fortune » (là encore, on pense au *mulungu*) peut convenir quelquefois, par exemple quand il est dit de tel ou tel : « Le seigneur des deux pays a fait son ka (4). » Là encore une nuance n'est pas assez exprimée, c'est-à-dire que par sa faveur le roi a augmenté ce dont son serviteur ainsi distingué se sentait capable. Le roi « fit son ka ». Mais « fortune » nous permet bien d'avoir un aperçu des réactions des anciens quand ils étaient l'objet des bonnes grâces royales. C'est bien la fortune de l'homme que le monarque assurait, mais comment cela ? Par cette vitalité intensifiée qui accompagne le succès. Ce qu'on ressentait, ce n'était pas le fait

(1) ERMAN-BLACKMAN, *Literature*, p. 59, 12.
(2) GARDINER, *Egyptian grammar*, glossaire ; *Proc. soc. bibl. arch.*, XXXVII, 1915, 257.
(3) ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch*, V, 87 s.
(4) GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 172, n. 12.

que le roi, par ses dons et ses faveurs, plaçait son serviteur dans des conditions extérieures propices, mais c'était l'action du roi sur sa vitalité la plus profonde, de telle sorte qu'il pouvait réaliser ce qui jusqu'alors était resté hors de sa portée.

Cette idée n'est pas non plus particulière à l'Egypte. Voici ce qui est dit des Teutons :

> La profession des marins comportait la capacité de manœuvrer l'aviron et la voile avec efficacité, mais aussi d'obtenir des vents favorables et de mener le bateau au port... Cette conception active de la vie... procède d'une vue du monde curieusement naïve, qui en fait le terrain où s'exercent les volontés et les forces au lieu de voir en lui le théâtre d'événements accidentels. Tout ce qui émane de l'homme est considéré comme une ligne qui reste ininterrompue depuis la première impulsion de la volonté jusqu'à l'ultime conséquence de l'action accomplie (1).

Rien ne sépare l'intention de l'exécution, l'aptitude, du succès. Si un homme échoue, c'est qu'il y a en lui quelque chose de mauvais, comme le soutenaient les amis de Job, en l'espèce, quelque chose de moralement mauvais puisqu'ils étaient des Juifs. Les primitifs partagent cette opinion, mais considèrent le défaut d'un point de vue ontologique et attribuent au roi le pouvoir de l'annuler ; le roi peut faire le ka d'un homme. Déjà, à l'Ancien Empire on trouve des noms comme Kai-ni-nesout, « mon ka appartient au roi » et Kai-nesout, « le roi est mon ka » (2).

A Tell el Amarna cette attitude trouve une expression exaltée et hyperbolique bien conforme à l'esprit de cette ville. Non seulement les courtisans appelaient le roi leur ka, mais le pluriel aussi entre en jeu, avec le sens de nourriture :

> Louange à toi, ô oua-en-Rē (Akhénaten) ; je pousse des acclamations qui s'élèvent jusqu'au ciel ; je rends propice celui qui vit par la vérité (*maat*), le seigneur des couronnes, Akhénaten, grand dans sa durée, le dieu-Nil, dont les décrets enrichissent les hommes, la nourriture (*kaou*) et l'abondance de l'Egypte, le bon souverain, qui me forme, me procrée, me développe, m'associe à des princes, la lumière dont la vue me fait vivre — mon ka jour après jour (3).

Une stèle du musée du Caire est plus concise : « Le roi, y est-il dit, donne à ses serviteurs des kas et il nourrit ceux qui sont fidèles. » L'Egyptien ressent donc l'influence du roi dans son être même, dans ce qu'il sent être le centre de sa force vitale : c'est ce qu'il nomme le ka.

(1) V. GRÖNBECH, dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tubingue, 1925, II, 557.
(2) H. JUNKER, *Giza*, II, 158 ; H. JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ægypter*, 1939, p. 60 s.
(3) N. DE GARIS DAVIES, *The rock tombs of El Amarna*, I, 49. Cf. aussi le texte que nous citons ci-dessus, p. 57.

B. — Le ka du roi.

Le ka du roi est le seul ka qui figure sur les monuments. Né avec le roi comme son jumeau, il l'accompagne à travers la vie comme un génie protecteur ; il agit comme un double et un protecteur du roi dans la mort. Il conserve le caractère de force vitale, ainsi que le montrent les textes des pyramides cités dans le précédent paragraphe. Mais il est personnifié d'une manière qui ne s'applique jamais au ka du commun des mortels, différence d'autant plus frappante que de nombreux usages et des croyances funéraires, à l'origine réservés au roi, s'appliquèrent plus tard à tous les hommes.

Dans le texte suivant, le ka a les caractéristiques qui sont celles du jumeau dans le folklore ; il répète les actions du roi. L'association entre nourriture et force vitale est soulignée une fois de plus. En fait, le repas partagé revient à plusieurs reprises dans les textes des pyramides :

> Lave-toi, et ton ka se lave,
> Ton ka s'assied et mange le pain avec toi,
> Sans fin, pendant l'éternité. (*Pyram.*, 789, cf. 162 ; 1357.)

Ou, en termes plus énergiques :

> Puissent les provisions de vivres de Teti dépasser l'année !
> Puisse l'abondance des aliments de Teti excéder l'abondance du Nil !
> Eh ! Ka de Teti ! Apportes-en ; que Teti puisse manger avec toi.
> (*Pyram.*, 564.)

Le ka remplit aussi d'autres fonctions qui sont parfois celles du jumeau dans les contes populaires. Par exemple, il va annoncer le roi aux dieux dans le ciel. (*Pyram.*, 815 s.) Il est lui-même un dieu, tel le *genius* romain ; on pouvait s'y attendre, puisqu'il personnifie le pouvoir et puisqu'il est aussi le jumeau du pharaon. En fait, à Deir el Bahari une série de colonnes carrées montrent la reine Hatchepsout, recevant l'embrassement tutélaire de différents couples divins, dont l'un comprend Amon, le roi des dieux, et le propre Ka de la reine. (Lepsius, *Denkmäler*, III, 34 *b*.)

Comment expliquer que le ka du roi soit considéré comme un jumeau, la personnification de sa force vitale, alors que la notion reste générale dans tous les autres contextes ? Il ne suffit pas d'attribuer ce fait à la puissance extraordinaire qui, nous l'avons vu, distingue le roi des autres hommes, dans l'esprit de la plupart des peuples. Une fois admis ce pouvoir extraordinaire, il s'agit de rechercher une explication plus spécifique de la forme que revêtirent les croyances concernant le ka royal.

C'est avec raison que nous supposons que l'idée d'associer un jumeau à la personne du roi s'est formée naturellement. Il semble que chaque pharaon ait été considéré comme étant jumeau ; mais son « frère » était mort-né et avait immédiatement pénétré dans l'au-delà, car ce « frère » n'était autre que le placenta. Si étrange qu'elle puisse nous paraître, cette croyance se retrouve de nos jours chez les Bagandas, population qui, au moins par ses traits hamitiques, garde des affinités avec les anciens Egyptiens (1). Il semble qu'on retrouve ici le substratum africain du nord et de l'est dont a procédé la civilisation égyptienne et qui subsiste encore de nos jours chez les peuples hamites et demi-hamites (cf. ci-dessus, chap. 1).

Lorsque meurt un roi de l'Ouganda, il ne cesse pas de s'intéresser à la collectivité qu'il avait gouvernée. Dans un temple, élevé à cet effet, il continue à donner des oracles et à conseiller ses successeurs. Mais, comme les anciens Egyptiens, les Bagandas croient que le double d'un défunt a besoin d'un support matériel. Chez les Egyptiens, c'était la momie ou la statue. Chez les Bagandas, c'est la mâchoire du roi qu'on détache de son cadavre, qu'on prépare, décore et conserve dans son temple. Puisque le roi avait un jumeau, le placenta mort-né, et qu'après la mort la personne royale garde un caractère double, le jumeau mort-né requiert aussi bien que le souverain défunt un point d'attache matériel pour son esprit. A cet effet, le cordon ombilical du prince nouveau-né a été séché, puis conservé durant toute sa vie, dans un récipient fabriqué à cet effet et décoré. Après la mort du roi, ce récipient est déposé dans le temple érigé au défunt. C'est seulement lorsque la mâchoire et le cordon ombilical sont présents, lorsque la double personne du souverain est ainsi représentée dans le sanctuaire, que des oracles en peuvent venir.

Le récipient qui contient le cordon ombilical a la forme d'un tronc de cône retourné, et on l'a muni d'une grande anse arrondie en anse de panier. Un objet de forme identique est représenté dans les mains d'une des déesses qui assistent à la naissance de Hatchepsout à Deir el Bahari (2). Hors de là, rien de pareil n'est attesté dans la documentation égyptienne ; on est donc enclin à tenter de l'expliquer ici en se référant aux usages modernes appartenant à un groupe de peuples ayant des affinités avec les anciens Egyptiens par certains éléments culturels, tant linguistiques que physiques, et cette tentative se justifie d'autant plus que le fait corrélatif, c'est-à-dire l'adoration du placenta royal, était connue dans l'ancienne Egypte.

Nous avons la preuve d'un culte très ancien du placenta royal, grâce à une enseigne en rapport avec le roi et à un titre important de l'Ancien Empire. L'anthropologiste et médecin A. M. Blackman a montré que l'enseigne représente le placenta (3) ; au reste, son

(1) A. M. Blackman, *Journ. eg. arch.*, III, 199-206.

(2) Naville, *Deir el Bahari*, vol. II, pl. 51. Cet objet ne figure pas dans les scènes de la naissance d'Aménophis III à Louxor. Le Dr Nelson a bien voulu le vérifier pour moi sur place. La déesse décrite par A. Gayet, *Le temple de Louxor, Mém. de la miss. archéol. franç. au Caire*, vol. XV, 1894, représente Selket et elle a sur sa tête le scorpion, non pas le vase *hes ;* le dessin de Gayet n'est pas exact, *ibidem*, pl. LXX, fig. 199.

(3) C. G. Selignan et M. A. Murray, *Man*, 1911, nº 97.

nom, écrit de plusieurs manières, signifie « placenta du roi » (1). Ceci se voit curieusement confirmé par les reliefs de la cinquième dynastie dans le temple du soleil de Nouserrē où l'enseigne est portée par un prêtre d'Isis, la mère d'Horus le roi (2). Les inscriptions également parlent en ce sens, car le terme que l'on traduit par « (parents) royaux » s'explique mieux si l'on y voit les « gardiens du (ou : les gens appartenant au) placenta du roi » (3). L'enseigne apparaît sur les monuments royaux les plus anciens, et elle reste associée au pharaon jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne. On peut la voir sur la fig. 2 tout près de Narmer et dans la fig. 24 elle précède Neouserrē. Normalement elle partage avec l'enseigne du loup Oupouaout l'honheur d'être porté à proximité de la personne royale. Ce dieu est identifié au roi dans la Théologie Memphite, et il remplace le dieu Horus dans la grande procession de la fête d'Osiris d'Abydos (voir ci-après, chap. 15, *E*). Il semble qu'Oupouaout, « celui qui ouvre les chemins », soit mis pour Horus — dieu ou pharaon — sous son aspect de fils premier-né, « l'ouvreur du corps ». On peut donc s'attendre à voir paraître ensemble l'enseigne d'Oupouaout et celle dans laquelle on croit reconnaître le placenta royal, le frère jumeau, et mort-né, du souverain, puisque l'un et l'autre se rapportent à la naissance (4). Leur étroite relation avec le monarque est particulièrement frappante dans certains reliefs de l'ensemble architectural funéraire de Djeser à Saqqara (5). La représentation se réduit là à un strict minimum de détail ; le roi n'est accompagné que de deux enseignes, Oupouaout et le placenta, comme si elles formaient le pendant de la mâchoire et du cordon ombilical déposés ensemble dans les temples des rois bagandas (6).

(1) Blackmann, *Journ. eg. arch.*, III, 235 ss. Pour une longue discussion de l'ensemble de la question, sans conclusion décisive, voir von Bissing, *Untersuch. zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures*, I (*Abh. der bayer. Akad., phil.-hist. Klasse*, vol. XXXII, nº 1, Munich, 1922, 37-46.)

(2) Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum*, II, feuille 16, pierre 39.

(3) Sethe, dans Borchardt, *Sahure*, II, 76 s.

(4) On pourrait expliquer de même qu'un objet ressemblant de près à l'enseigne du placenta royal apparaît fixé au-devant de l'enseigne d'Oupouaout dans les textes des pyramides H21. W. Stevenson Smith, *A history of egyptian sculpture and painting in the old kingdom*, p. 137 et pl. 30, a publié d'anciens reliefs — probablement de la troisième dynastie, — et il a signalé que l'enseigne du placenta et l'objet qui figure sur l'enseigne d'Oupouaout sont rendus de la même manière ; dans les deux cas, la surface est couverte de petites points gravés. C'est un fort argument en faveur de l'identification. En sens inverse, on remarque que le dos du placenta des deux objets est coupé droit, et que son nom, *shedshed*, de sens inconnu, diffère du nom du placenta. Aucune de ces objections n'est décisive. Oupouaout est appelé le « seigneur du shedshed » et les rois morts vont, dit-on, au ciel sur lui (*Pyram.*, 539 s., 800 *a*, 1036 *a*). Nous verrons (chap. 14, *C*) que le roi désirait entrer dans le corps de la déesse Nout afin d'être remis au monde par elle, et il y a des indications (Sethe, *Kommentar*, III, 11 s., Erman-Grapow, *Wörterbuch*, IV, 566, 14) donnant à penser que, d'après ces textes, peut-être le roi entrait-il dans le corps de la déesse-mère par magie sympathique, à l'aide d'un objet provenant d'elle.

(5) Firth et Quibell, *The step pyramid*, vol. II, pl. 17 et 41.

(6) Il se peut qu'en Egypte aussi la croyance au placenta jumeau mort-né ait trouvé des expressions dans les usages funéraires. A Saqqara, Djeser fut enterré sous la pyramide à degrés, mais une seconde tombe était disposée sous le mur fermant l'enceinte, au sud ; cela forme deux éléments d'un ensemble architectural dont il existe des parallèles frappants. La tombe du sud peut se comparer à ce qu'on appelle la « pyramide de la reine », dans la partie sud des enceintes de l'Ancien Empire. Jéquier a montré que ces petits monuments ne peuvent avoir été des tombes de reines. Il se pourrait qu'on les ait aménagés pour le placenta du roi, comme le suggérait Lauer (*La pyramide à degrés*, I, 111 s.). Il préfère toutefois y voir les emplacements où l'on enterrait les entrailles, mais aucune des deux hypothèses n'est établie. Peut-être s'attache-t-il quelque signification au fait que dans le cas des monuments de Djeser, le tombeau du sud fut achevé avant la pyramide.

Un témoignage moins concluant concernant l'adoration du placenta royal provient du nom que porte le dieu lunaire Khonsou et qui signifie probablement « placenta du roi » (1). Khonsou n'a été représenté qu'à partir du Nouvel Empire ; auparavant, son nom même ne se rencontre que très rarement (2). Anciennement, la divinité lunaire était Thoth. Il est tout à fait significatif que Khonsou ne figure pas dans la mythologie (à l'encontre de Thoth et de la lune) et reste toujours une figure incolore. Sa caractéristique principale est la « mèche (de cheveux) de l'enfance » qui distingue les jeunes princes, au Nouvel Empire, et qui pourrait se comprendre comme attribut du jumeau royal mort en naissant. Ceci permet d'expliquer pourquoi Khonsou a l'aspect d'une momie. En outre, le dieu est, à l'occasion, représenté avec une tête de faucon, supportant le disque et le croissant lunaires. Or il n'y aurait pas de connexion entre le faucon et la lune si Khonsou n'était le « jumeau » divin du pharaon incarnant le dieu-faucon Horus. Enfin, Khonsou est représenté portant le *menat*, H22, ornement consacré à Hathor, qui était la mère d'Horus et du roi. Si nous admettons l'interprétation du nom du dieu Khonsou et considérons les données iconographiques que nous venons d'énoncer, il s'en dégage une image cohérente. Et l'on n'a pas lieu d'être surpris, en voyant le « jumeau du roi » devenir un dieu lunaire ; la lune n'était-elle pas le jumeau par excellence, celui du soleil (3) ?

On ne sait pas si la croyance qui faisait du placenta un jumeau mort-né fut anciennement appliquée aux simples particuliers (4).

(1) Blackman, *The pharaoh's placenta and the moon-god Khons*, *Journ. eg. arch.*, III, 235-249.

(2) Le Dr J. A. Wilson m'a fait remarquer quelques cas du Moyen Empire (H. Ranke, *Personennamen*, I, 271, 4, 12 s.) et *Pyram.*, 402 *a*, où figure un dieu *ḫnsw* (avec *s* doux) qui peut être le même que Khonsou quoique ce dernier s'écrive avec un *'s* dur. Sethe, *Kommentar*, II, 157, partage cette opinion. Le mot *ḫnsw*, avec *'s* dur comme dans le nom du dieu, se trouve dans des textes médicaux au sens d'enflure, tumeur ou abcès, ce qui peut s'expliquer si l'on accepte l'étymologie donnée dans le texte qui associe le nom du dieu au placenta.

(3) Van der Leeuw, *Journ. eg. arch.*, V, 64.

(4) Chez les Bagandas, on assimile à un jumeau mort-né le placenta de chaque individu aussi bien que celui du roi ; de là certains tabous. Si des usages analogues ont existé dans l'ancienne Egypte, ils nous échappent, restés dans le domaine de la tradition orale. Mais la croyance se retrouve chez les fellahs de l'Egypte moderne, et pourrait être une survivance. Ils appellent le placenta *el-walad-et-tani*, l' « autre » enfant ou le « second », et en certains cas les femmes le traitent comme un enfant mort. De même qu'une mère cherche à ramener l'esprit de son enfant défunt dans son corps afin de conce-

Même en ce cas, il n'y aurait pas de raison pour que de telles croyances affectassent la conception ordinaire que l'Egyptien se fait de son propre ka. Après tout, le placenta est un objet individualisé et défini, tandis que le ka est une force impersonnelle. Mais il en va autrement dès qu'il s'agit du roi. L'influence du ka du roi s'associait naturellement, dans l'esprit de chacun, à la personne même du souverain par qui cette influence se manifestait dans la vie du peuple et de l'Etat. Si prévalait la notion d'après laquelle le roi était né jumeau, sa puissance, affectant chacun de ses sujets, tendait à se personnaliser elle aussi, et à passer pour un jumeau, un double, un génie. Si les particuliers ne considéraient leur propre ka que passivement et impersonnellement en tant que « pouvoir en relation directe avec l'homme », en revanche ils considéraient le ka du roi comme un pouvoir individualisé. Dans les représentations graphiques, l'individualisation du ka du roi est exposée avec toutes ses conséquences. On a trouvé, à Dahchour, dans un tombeau du Moyen Empire, une grande statue royale en bois, qui porte le signe ka (1). Ceci est plus souvent représenté sur les bas-reliefs déjà à l'Ancien Empire (2). Voir la stèle de Sésostris III (fig. 18) (sous le Moyen Empire). De chaque côté, on voit le roi et derrière lui un petit personnage, caractérisé comme divin par sa « fausse barbe », qui porte sur sa tête le symbole ka ; entre les bras du signe ka figure le nom d'Horus du roi, celui qui, le plus directement, marque la divinité du roi. Après Touthmosis Ier, ce nom comporte régulièrement l'épithète : « taureau puissant », bien propre à personnifier la force vitale. On remarque, en outre, que le personnage figurant le ka royal tient d'une main un bâton au sommet duquel est dessinée la tête du roi, et de l'autre une plume, le symbole de Maat. L'ensemble s'intitule : « le ka vivant du roi qui est à la tête du palais (ou sanctuaire) (3). »

Quelquefois le dessin est plus abstrait : le symbole ka contenant le nom d'Horus du roi est supporté non pas par un personnage divin mais par une enseigne d'où émergent des bras pour tenir le bâton à tête royale et la plume. C'est la manière la plus courante de rendre le ka du roi, elle montre que la notion d'un double n'a jamais complètement supprimé la signification première du ka, force vitale. Car il est évident que ces représentations vont de pair avec celle de Séti Ier embrassé par le personnage qui s'identifie à son temple funéraire (voir ci-dessus, p. 107) ; ce sont des expressions concrètes données à des idées abstraites.

voir à nouveau, de même elle cherche à capter l'esprit de l'« autre » enfant, le placenta. Cf. W. BLACKMAN, *Les fellahs de la Haute Egypte*, Paris, Payot, p. 63-67. Comme les Bagandas, les Egyptiens modernes attribuent donc au placenta un esprit ; c'est ce qui parle le plus en faveur de l'hypothèse d'une survivance de croyances analogues, puisque au surplus celle-ci n'est pas générale dans le monde arabe. D'autres peuples aussi croient que le sort du nouveau-né dépend du traitement de son placenta. Voir par exemple FRAZER, *The Golden Bough*, 1re partie, vol. I, p. 182-200.

(1) J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour*, pl. XXXIII, où sont omis les bras du signe ka sur la tête ! BORCHARDT, *Statuen und Statuetten*, vol. I (*Catal. général*, le Caire, 1911, n° 259).

(2) BORCHARDT, *Sahure*, vol. II, pl. 46 ; JÉQUIER, PÉPI II, pl. 36, 41, 61.

(3) Il est significatif que le ka du roi porte le nom d'Horus du roi, celui qui appartient au roi en tant que dieu. Il est d'essence divine ; sa force vitale est la vitalité d'un dieu. Une représentation très peu usuelle du ka royal se trouve dans un bâtiment de Taharqa à Karnak. E. PRISSE D'AVENNES, *Monuments égyptiens*, pl. XXXIV, montre le ka avec des hiéroglyphes signifiant « vie » disposés sur la bouche, le cou, il est vu de face et ithyphallique.

L'idée du « jumeau » ne prévaut que dans les représentations de la naissance de Hatchepsout et d'Aménophis III. On voit le dieu Khnoum façonner sur son tour de potier deux homunculi identiques, tandis que la déesse Hathor, la mère d'Horus, comme il convient, leur donne la « vie ». L'un est le futur roi, l'autre est son ka. A côté, ces

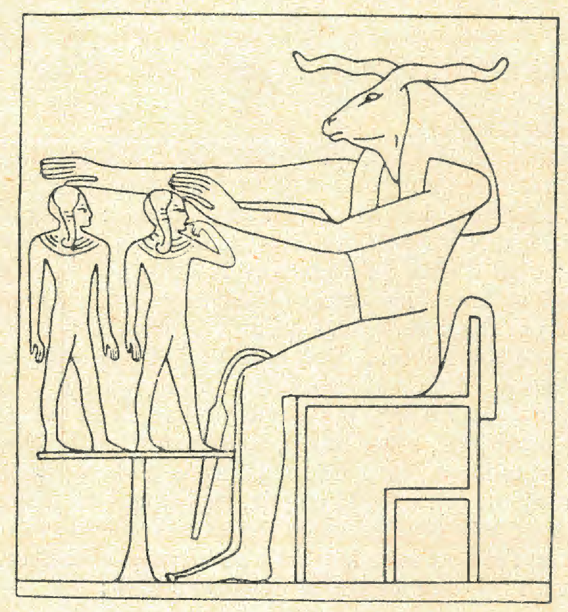


FIG. 21. — Le dieu Khnoum façonnant le futur roi et son ka sur le tour du potier (Louxor).

deux bébés suçant leur pouce sont lavés et présentés aux dieux (1), le ka portant sur la tête son symbole usuel avec le nom d'Horus du roi. Mais après cette présentation au panthéon, le jumeau royal n'est plus dessiné (éphémère également était sa matérialisation sur la terre sous la forme du placenta royal). D'autre part, nous trouvons bien, tracée sur les reliefs, la conception normale du ka. On voit ainsi comment le nouveau-né recevait cette remarquable force dont il devait disposer toute sa vie en tant que roi.

En retournant au commencement de la série des panneaux et en les confrontant avec les textes, on constate que la reine-mère

(1) GAYET, *op. cit.*, pl. LXVII.

y figure tenant l'enfant aussitôt après sa naissance (1) ; son « jumeau », le ka, n'est pas dessiné. La déesse Meskhent, qui préside la scène, dit ceci :

> Le fils (*sic*) est fait pour être roi de Haute et de Basse Egypte. Je t'entoure de protection comme Rē. La vie et la prospérité te sont données plus qu'à tous les autres mortels. Je t'ai destiné à la vie, au bonheur, à la santé, à l'excellence, à l'abondance, à la joie, à toutes les bonnes choses. Tu paraîtras comme roi de Haute et Basse Egypte lors de beaucoup de fêtes sed, pendant que tu es vivant, persistant, fortuné, pendant que ton cœur est en joie avec ton ka dans tes deux pays, sur le trône d'Horus, à toujours.

Si l'on se rappelle les divers sens dérivés de ka, par exemple humeur, prospérité, etc., les mots : « pendant que ton cœur est en joie avec ton ka » paraissent susceptibles de résumer les bénédictions que dispense la déesse.

La tendance au concret, qui caractérise d'une manière générale la pensée créatrice de mythes et la pensée égyptienne plus particulièrement, s'exprime ici par une curieuse image : l'enfant royal est placé dans les bras de douze divinités identifiées comme des Ka et des Hemsout ; c'est d'elles qu'il absorbe la force vitale, la prospérité, la puissance et toutes les autres bénédictions qui s'y rattachent. Il est attesté par des inscriptions qu'un don immatériel pouvait être assimilé à une nourriture. A Deir el Bahari, Amon ordonne à quatre déesses d'élever l'enfant Hatchepsout : « Je (vous) ai commandé de prendre soin de sa majesté et de tous ses kas, en lui conférant toute vie, toute prospérité, toute durée, toute santé, toute joie, et de lui accorder des millions d'années sur le trône d'Horus de tous les vivants, à toujours (2). » Santé et joie, mais aussi de longues années de règne sont très concrètement envisagées comme des bienfaits, pénétrant en l'enfant avec le lait de ses divines nourrices. Il est dit également du roi dans les textes des pyramides :

> L'abomination d'Ounas est la faim ; il ne la mange pas,
> L'abomination d'Ounas est la soif ; il ne la boit pas. (*Pyram.*, 131.)

S'il est possible, de cette manière, d'éviter la faim et la soif, on voit clairement que les conditions désirables peuvent être absorbées par le nourrisson royal.

Le texte, arrivé là, provoque une certaine ambiguïté dans l'interprétation des reliefs. Amon ordonne que soient nourris non seulement la reine mais aussi les kas. Le pluriel, inévitablement, nous rappelle la doctrine, connue depuis la dix-huitième dynastie, selon

(1) NAVILLE, *Deir el Bahari*, vol. II, pl. 51. Le texte, d'après Sethe, *Urk.*, IV, 227.

(2) NAVILLE, *op. cit.*, pl. 53 (trad. revue par J. A. WILSON). Les quatre divinités sont les deux déesses tutélaires de Haute et Basse Egypte, c'est-à-dire le vautour Nekhbet et le cobra Wadjet, plus le scorpion Selket et la vache Hesat.

laquelle le pharaon possède quatorze kas. La sculpture présente douze enfants royaux dans les mains des Kas et des Hemsout, plus deux autres, dans une scène adjacente, pendus aux mamelles de deux déesses-vaches, les nourrices divines par excellence. Or, il semble impossible de voir en ces enfants l'image des quatorze kas royaux, car les symboles ka identifient non pas les nourrissons mais les nourrices, au nombre de six au lieu de quatorze. Ce ne sont pas les jumeaux de l'enfant royal, comparables au ka du tour du potier ; il s'agit de divinités parfaitement adultes. De plus, elles alternent avec les six autres, marquées Hemsout. La combinaison des Kas et des Hemsout, nous l'avons trouvée dans la Théologie Memphite (ci-dessus, p. 57), comme collectivité représentant la force vitale dans la nature. L'impersonnalité de la force s'exprime par le pluriel dans le langage mais il n'en va pas de même dans les représentations plastiques, où douze figures sont aussi personnalisées, aussi définies que s'il n'y en avait qu'une ou deux. Néanmoins, on peut encore reconnaître à la base du dessin l'idée exprimée dans la Théologie Memphite. Après que le royal enfant a été béni individuellement par les dieux les plus importants du panthéon, on le montre favorisé en pleine harmonie avec cette entité, ce corps constitué, les Kas et Hemsout, qui représente la force vitale dans la nature et qui le fait jouir de sa faveur. Nous pouvons citer un texte des pyramides qui exprime la même idée, quand il décrit l'arrivée au ciel du roi défunt, dans la plénitude de sa puissance. Ce texte parle des « Kas d'Ounas », mais dans le bas-relief que nous avons analysé, nous pourrions de même appeler sans précision les personnages, les Kas et Hemsout d'Hatchepsout. Dans le texte que voici, les quatre premiers vers font allusion aux forces générales, en contraste avec la phrase suivante qui, sans aucune équivoque, vise seulement l'uraeus de la couronne royale. C'est réellement la déesse Ouadjet qui protège le roi :

> Les Kas d'Ounas sont derrière lui ;
> Ses Hemsout sont sous ses pieds ;
> Ses dieux sont au-dessus de lui,
> Ses serpents uraeus sont au-dessus de sa tête,
> Le serpent conducteur d'Ounas est sur son front, elle
> (elle = la déesse Ouadjet)
> Qui perçoit l'âme (de l'ennemi),
> Elle qui excelle en force de feu. (*Pyram.*, 396.)

Il se peut qu'ici comme à Deir el Bahari, les Kas et Hemsout soient introduits par association à l'idée de la naissance, puisque, aussitôt avant, le texte a dit que le roi fut fait par le créateur, Atoum. Mais ce qu'il convient de noter, c'est que dans les textes anciens, comme sur les reliefs de Hatchepsout, on trouve juxtaposés deux aspects du ka qui nous paraîtraient s'exclure mutuellement. L'un et l'autre dérivent de la notion de « force vitale ».

La théorie des quatorze kas du roi semble systématiser simplement la pluralité des kas. Plus d'un nom de personne, à l'Ancien

Empire, mentionnent une pluralité kas, en rapport avec les dieux : Neterkaou, de la première dynastie, Menkaourē, de la quatrième. Au Nouvel Empire, Rē est pourvu de quatorze kas, mais les quatorze kas du roi ne sont décrits qu'à l'époque ptolémaïque (1).

La plupart des références au ka du roi s'élucident quand on se rappelle que le mot « ka » désigne quelque chose que nous considérerions comme abstrait mais que la tendance égyptienne au concret transforme en une personnification ou une collectivité de dieux. Par exemple, dans un texte des pyramides, la survivance du roi est assurée par l'identification de sa personne, tout ou partie, à diverses divinités. En voici la fin :

Tes membres sont les enfants jumeaux d'Atoum,
O impérissable !
Tu ne péris point ;
Ton ka ne périt point,
Tu es ka (*Pyram.*, 149 *c*, *d*).

Ailleurs, la duplication « le roi et son ka » devient si concrète qu'elle implique pour le ka une existence corporelle, lors même que les phrases formant conclusion indiquent en des termes aussi énergiques que clairs que ka est puissance et rien autre :

Horus le prend (le roi défunt Ounas) à côté de lui.
Il lave Ounas dans le lac du renard,
Il purifie le ka de cet Ounas dans le lac de l'aurore,
Il frictionne la chair du ka de cet Ounas et la sienne propre
(celle d'Ounas)...
Il amène le ka d'Ounas et (Ounas) lui-même au grand
Château royal (du Dieu-soleil Rē)...

Cet Ounas conduit les astres impérissables ;
Il s'embarque pour les champs de roseaux (Elysées) ;
Ceux qui habitent à l'horizon rament pour lui,
Ceux qui habitent au ciel naviguent pour lui.

(1) Gardiner écrit dans *P. S. B. A.*, XXXVIII (1916), 83 : « Dans les temples gréco-romains, le roi est souvent représenté debout devant la principale divinité de l'endroit, et amenant en sa présence une file de personnages masculins, qui portent des offrandes, et qui laissent voir expressément sur leur tête le signe *ka*. Chaque ka porte le nom d'un attribut attaché à lui ; comme ils sont habituellement au nombre de quatorze, et que, d'après les textes du Nouvel Empire, on sait que Rē était réputé avoir quatorze *kas*, il est clair que ces kas, ou « attributs » du roi, sont nécessairement identiques à ceux du dieu-soleil, dont le pharaon était le fils et l'héritier.

« Le sens des scènes ici décrites est donc mis ainsi en lumière : le roi cherche à honorer le dieu qu'il visite, en lui présentant les prémisses et le produit matériel de ses vertus royales héritées. » — Les épithètes de ces kas peuvent en général être considérées comme des manifestations du ka en tant que force vitale. Elles se retrouvent appliquées aux noms de Ka ou d'Horus des rois de l'Ancien Empire, et plus d'une apparaît dans le discours de la déesse de la naissance à Deir el Bahari. Le dogme des quatorze kas du roi (et, en l'espèce, de Rē) apparaît donc comme une élaboration théologique de l'idée fondamentale du ka, telle que nous l'avons exposée. Le docteur R. A. Parker m'a fait connaître que des offrandes au ka de Rē sont dessinées dans le temple de Ramsès III à Medinet Habou ; il subsiste là six personnages. Voir aussi plus haut, p. 105, n. 4.

Cet Ounas est rempli de puissance,
Ses bras ne lui tombent pas,
Cet Ounas donne ses ordres impérieux,
Son ka est avec lui. (*Pyram.*, 372-375.)

Très significatif est un autre poème des pyramides, où l'auteur cherche à contenir son exubérance. Le pluriel, kas, au commencement, équivaut pour nous à un nom abstrait, et on peut le traduire par « force vitale ». Les premières phrases affirment vigoureusement que Pé, l'ancienne cité sainte, est un de ces lieux bénis où la vie palpite plus puissamment qu'ailleurs, un lieu (comme Memphis, dans la Théologie Memphite) mis en rapport particulièrement intime avec les forces cachées de la nature. En même temps, le poète suggère que le roi Téti, étant enterré à Pé, survit à la crise de la mort. On compare sa vitalité à deux phénomènes comptant parmi les plus intensément « vivants », la flamme du feu et le dieu-scarabée du soleil levant qui, chaque matin, surgit vainqueur des ténèbres nocturnes. En même temps la justesse de ces métaphores est prouvée par implication : le rouge de la flamme et du soleil levant est la couleur de Pé, ville de la couronne rouge ; de plus, avec cette multiplicité de significations que les Egyptiens affectionnent, la flamme sert d'épithète habituelle pour Ouadjet, la déesse-cobra de Pé, qui est aussi « l'œil du soleil ». Puis le texte continue en se référant à la connexion entre force vitale et nourriture, avant de s'achever sur un appel à certaine divinité anonyme mais qui paraît bien être Ouadjet ; le poète l'invite à faire aimer et honorer Téti par les dieux. Il se peut qu'il faille entendre ici « aimer », en y comprenant l'élément sexuel, comme l'expression suprême de cette vitalité que glorifie l'apostrophe du poète :

Les Kas sont dans Pé, les Kas furent toujours dans Pé, les Kas seront
Dans Pé, et le Ka de Téti est dans Pé,
Rouge comme une flamme, vivant comme le scarabée-dieu.
Réjouissez-vous, réjouissez-vous, Serviteurs, un repas pour moi !
Maintenant, veuillez mettre, ma Dame, l'amour pour Téti
Et le respect pour Téti,
Maintenant, veuillez mettre, ma Dame, l'honneur de Téti
Et le charme de Téti
Dans le corps des dieux ! (*Pyram.*, 561 s.)

Mais en affirmant que le roi est avec son ka, on résume en fait le pouvoir et l'action efficace du souverain vivant. C'est sur cette note que s'achève un discours adressé par les dieux réunis à leur propre roi, Amon, après qu'il leur a présenté la reine Hatchepsout comme sa propre fille et le nouveau souverain de l'Egypte.

Déclaration de tous les dieux à Amon : Ta fille que voici, Hatchepsout, vivra. Nous sommes satisfaits d'elle, en vie et en paix. Elle est ta fille, de ta forme, ta vigoureuse semence. Tu lui donnas ton Ba, ton pouvoir, ton influence, ta magie, ta couronne, (même) quand elle était

encore dans le corps de celle qui la portait. Les bas pays sont à elle et les montagnes lui appartiennent, tout ce qu'enveloppe le ciel, tout ce qu'entoure la mer. Tu as fait d'elle ton pendant féminin. Tu connaissais l'avenir. Tu lui donnas la part d'Horus dans la vie et les années de Seth dans la prospérité.

Nous lui donnons domination (?) sur les pays, en paix. Nous lui donnons toute vie et prospérité, de notre part, toute subsistance, de notre part. Elle est, avec son ka, à la tête des kas vivants (1), comme reine de Haute et Basse Egypte sur le trône d'Horus, pareille à Rē, à toujours, éternellement.

Il faut considérer le ka du roi sous un autre aspect encore. Nous avons vu qu'on peut dire d'un dieu qu'il est « le ka de tous les dieux », pour signifier que tous ils dépendent de lui. Le roi dépend, d'une certaine manière, de son père, puisque, nous l'avons dit, l'institution de la royauté embrasse deux générations. Ainsi, on trouve un texte des pyramides s'adressant au roi défunt en ces termes : « O Osiris, Horus t'a soutenu, il l'a fait pour son ka (qui était) en toi. » (*Pyram.*, 582.) L'expression revient souvent, concernant Osiris ; nous aurons l'occasion de mentionner ces textes. Mais la relation du roi était la même avec un autre dieu que la titulature officielle proclame son père : Rē.

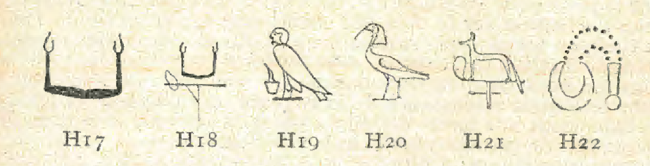
Le texte des pyramides que nous allons citer et qui révèle que Rē est le ka du roi se distingue par sa valeur dramatique. Il commence par émettre un solennel avertissement, une mise en garde contre les risques du voyage dans l'au-delà. En Egypte comme à Babylone et dans beaucoup d'autres pays, l'au-delà est séparé du monde des vivants par une étendue d'eau perfide. La force vitale du roi a quitté son corps et lui adresse un message ; il lui est ainsi révélé que cette force vitale n'était autre que le dieu qui l'engendra. Il est tout à fait logique qu'il s'agisse là non pas d'Osiris mais de Rē. Osiris est le prédécesseur du roi ; or, ici le texte s'adresse à un roi qui occupa le trône pendant de nombreuses années et qui, en outre, est devenu, à sa mort, Osiris, pour le fils qui lui succéda. C'est le créateur, le dieu-soleil, qui maintenant lui prescrit de quitter la terre :

> O Ounas, prends garde au lac ! (*quater*)
>
> Des messages de ton ka viennent pour toi ;
> Des messages de ton père viennent pour toi ;
> Des messages de Rē viennent pour toi :
>
> Va, après (que) tes jours (sont accomplis).
> Lave-toi (c'est-à-dire lave) tes os,...
> Pour que tu puisses être à côté du dieu
> Et laisser ta maison à ton fils. (*Pyram.*, 136 s.) (2).

(1) Cette expression peut signifier : « à la tête de tous les vivants », ou bien : « à la tête de tous les rois précédents ». Cf. JACOBSON, *op. cit.*, p. 54.
(2) Pour la traduction de la 2e strophe, voir DE BUCK, *Studies presented to F. Ll. Griffith*, p. 58.

Le dieu est le ka du roi. Mais les sujets disent : mon ka appartient au roi, mon ka procède du roi, le roi fait mon ka, le roi est mon ka. Cette juxtaposition montre qu'une compréhension du ka est essentielle pour saisir celle de la royauté, puisque aussi bien la relation entre le roi, les dieux et le peuple se définit de la sorte. Il s'avère, en fait, que les Egyptiens, pour saisir comment l'homme prend position dans la nature et comment le roi exerce une fonction de médiateur, se sont servis du concept du ka.

C'est assez laborieusement que nous avons tenté par des citations et par l'étude de textes divers, de recueillir l'interprétation complète de ce terme : « ka ». Eût-il été possible de procéder autrement ? Il ne le semble pas. Aucune traduction ne saurait rendre pleinement justice à un pareil concept ; inévitablement, toute traduction introduit notre point de vue dans un domaine mental où nos idées n'ont pas cours. Même si l'on rend « ka » par « force vitale », et si l'on y voit un mécanisme au moyen duquel le roi est conçu comme donnant des directions aux forces de la nature au profit de la communauté, ces interprétations, sans passer entièrement à côté du concept, en altèrent les éléments spécifiquement égyptiens. Comprendre les anciens n'est pas chose aisée.



H17 H18 H19 H20 H21 H22

CHAPITRE VI

LE CÉRÉMONIAL ROYAL : LA FÊTE SED

Après les paroles, les actes. Le rituel que nous ont conservé les bas-reliefs de nombreux temples exprime, non moins que les textes, ces pensées des anciens que nous nous efforçons de comprendre. En ce qui concerne la nature de la royauté en Egypte, c'est la fête Sed qui nous fournit les renseignements les plus précis. Pendant les cinq jours de sa durée, des rapports divers entre les dieux et le roi, le pays et le roi, le peuple et le roi, s'entrecroisaient en un tissu compliqué ; ainsi, la société, aussi bien que les forces inexplicables de la nature, étaient-elles tenues par des liens qui tous passaient par l'unique personne du roi, occupant le trône d'Horus.

La fête Sed (1), habituellement considérée comme un jubilé, ne se bornait cependant pas à commémorer l'avènement du roi. C'était un véritable renouvellement de la puissance royale, un rajeunissement de l'exercice du pouvoir, *ex opere operato* (2). Parfois, elle ne se

(1) Des diverses hypothèses qu'on a émises pour interpréter ce mot, aucune ne s'impose. Nous inclinons, quant à nous, à nous rallier à la suggestion émise par le professeur MARGARET A. MURRAY (*The Osireion at Abydos*, p. 34). Elle attire l'attention sur le dieu Sed mentionné sur la pierre de Palerme et dans les titres en usage sous l'Ancien Empire. Le nom de ce dieu est déterminé par l'enseigne du dieu Oupouaout, avec *shedshed* et massue H21. Si Sed a été une forme ancienne du dieu Oupouaout, son nom pourrait être propre à désigner une fête de la renaissance de la royauté, car Oupouaout (chap. 7, *B*) était probablement une forme divine du pharaon sous son aspect de fils aîné, et il joue un rôle de premier plan dans la fête Sed.

(2) Les textes (exemple : à Abydos, trad. MORET, *Royauté*, p. 256) ne laissent sur ce point aucun doute : la royauté est renouvelée à la fête sed. La pierre de Rosette, qui appelle le roi χύριος τριατονταε τηφίδων, prouve l'existence d'une tradition qui tablait sur une période de trente ans. La manière dont procédèrent plusieurs rois (Pépi II, Sésostris Ier, Touthmosis III, Aménophis III, Ramsès II, Ramsès III) fait penser que normalement la fête Sed se célébrait pour la première fois trente ans après l'avènement. Mais là n'était pas l'essentiel, car après la première célébration d'autres revenaient à des intervalles de deux, trois ou quatre ans, jusqu'à la mort du roi. En outre, certains souverains l'ont célébrée avant leur trentième année de règne ; et d'autres, qui ne régnèrent pas trente ans, procédèrent néanmoins à ces cérémonies. Touthmosis IV célébra deux fois la fête Sed ; or sa momie prouve qu'il ne pouvait guère avoir plus de vingt ou vingt-cinq ans lorsqu'il mourut.

Il semble que trente ans, ou, d'une manière plus générale, « une génération » ait été la durée normale comprise entre l'avènement d'un roi et la célébration de la fête Sed, mais en tout temps certains indices (dont nous ne pouvons deviner la nature) pouvaient indiquer aux anciens que le renouvellement de la royauté était devenu de rigueur. Il se peut que la santé du roi ait été l'un de ces symptômes, mais la croyance très répandue d'après laquelle la fête Sed fut une modification d'une ancienne coutume exigeant que l'incarnation du dieu laissât place à une autre, plus parfaite, aussitôt que le monarque en exer-

célébrait qu'après trente années de règne, mais plusieurs souverains l'ont célébrée à plusieurs reprises et à de plus brefs intervalles. Il n'est pas probable que le facteur décisif en ait été un simple chiffre d'années, mais nous ne savons pour quels motifs il était décidé que le pouvoir du roi nécessitait renouvellement.

La date de la solennité était ordinairement celle-là même qu'on réservait pour le couronnement, à savoir le premier jour du premier mois de la « saison de la venue », le premier jour de Tybi (1). Les cinq derniers jours du mois précédent, Khoiak, étaient consacrés aux mystères d'Osiris, et il est remarquable que la fête Sed, contrairement au couronnement, n'a aucun rapport avec Osiris. Mais ceci s'explique sans difficulté. A la fête Sed le roi apparaît non pas comme nouvellement intronisé, mais comme occupant le trône depuis des années. En conséquence, elle n'aboutit pas à une succession, Horus suivant Osiris, mais à un renouvellement de toutes les relations bienfaisantes entre le ciel et la terre, qui sont sous la dépendance du trône.

Quand la célébration d'une fête Sed avait été décidée, il fallait procéder à maints préparatifs. Souvent on fondait un nouveau temple, projetant d'en célébrer la dédicace lors de la fête Sed. En d'autres cas, on construisait une « salle de fête » dans l'enceinte d'un sanctuaire existant. De grands obélisques monolithiques étaient taillés dans les carrières de granit d'Assouan et amenés par eau sur l'emplacement de la fête Sed. Si la cérémonie s'effectuait dans un temple antérieurement établi, l'un des grands parvis à colonnes était aménagé pour servir de « cour de la fête » ou « cour des grands » (2). Cette dernière expression se réfère aux dieux qui venaient depuis d'autres sanctuaires participer aux cérémonies. Pour eux, on

cice montrait des signes de sénilité ou de maladie, projette en Egypte une coutume de l'Afrique orientale (ci-dessus, p. 61), dont l'adoption, plausible en soi, n'est pas démontrée. Il n'y a en outre aucun rapport entre la fête Sed et Osiris, puisque la solennité renouvelle la royauté existante et ne concerne pas la succession.

(1) L'année égyptienne comprenait trois saisons de quatre mois. La première était Akhet, saison de l'inondation ; la seconde Peroyet, saison de la venue (à l'origine : venue des champs, leur sortie de la crue, et aussi, peut-être, venue des plantes poussant hors de terre) ; la troisième saison était Chomou, saison du défaut (d'eau). La première commençait avec la montée du Nil, en juin ou juillet. Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les complications du ou plutôt des calendriers égyptiens, car plusieurs étaient employés simultanément. Ce qui nous intéresse, c'est l'année paysanne, où les solennités se célébraient en accord avec les saisons, un accord qui, dans certains cas, comme lors de la fête des récoltes de Min, aura été toujours maintenu, et qui aux temps pharaoniques semble avoir été observé plus ou moins rigoureusement en ce qui concerne les fêtes, toutes celles qui n'étaient pas devenues de simples observances liturgiques.

(2) Une inscription sur le second pylône donne à penser que la deuxième cour du temple de Medinet Habu était la « salle de fête ». Voir U. HÖLSCHER, *The mortuary temple of Ramses III*, *The excavations of M.H.*, vol. 3, *Orient. inst. publ.*, vol. LIV, p. 8, et remarques de NELSON, n. 24. Les obélisques de granit ne sont pas connus qui dateraient de l'ancien empire, mais quelques rois, comme Neuserré, semblent avoir construit ou embelli un sanctuaire du soleil, lors de leurs fêtes de Sed ; or, pareil sanctuaire se caractérisait principalement par un obélisque en maçonnerie ; voir VON BISSING-KEES, *Re-Heiligtum*, III, 49.

érigeait, sur le modèle des sanctuaires préhistoriques en roseaux, des sanctuaires temporaires appelés « maisons de la fête Sed » (1).

Le dieu dans le temple duquel avait lieu la fête Sed se trouvait par là même désigné comme celui de qui le roi attendait le plus. Il recevait des offrandes spécialement considérables. C'est en son honneur qu'on érigeait les obélisques. Il est significatif de constater que la rupture d'Akhénaten avec le clergé d'Amon à Thèbes se produisit lorsque le roi persista dans son projet de dédier sa fête Sed non pas au roi des dieux, Amon, et pas davantage à Ptah qui y avait un droit anciennement établi, mais à la forme particulière de divinité solaire dont il voulait instituer le culte exclusif. Il est aussi très significatif que les blocs préparés pour la salle de fête d'Akhénaten montrent sur leurs bas-reliefs les rapides changements apportés aux formules et l'expression de ses dogmes (2), depuis le personnage masculin à tête de faucon d'Harakhti qui, malgré son épithète nouvelle, gardait le caractère traditionnel, jusqu'au dessin sans précédent d'un Seigneur du Disque Solaire, dépourvu de visage, qui lance ses rayons vers le personnage royal prêchant son évangile.

Outre la cour de la fête, il fallait deux constructions : la salle de fête, où se dressait le grand trône, et le « palais », où le roi changeait de costume et d'insignes, et qui par conséquent remplissait l'office d'un vestiaire (3). Ce « palais » peut être un édifice soigneusement

(1) A la base même de notre interprétation de la fête Sed, la documentation est fournie par les reliefs du temple de Niouserrē : *Re-Heiligtum*, vol. II (1923), III (1928).

JÉQUIER (*Pépi II*, vol. II) a examiné d'on ne peut plus près les fragments de reliefs qu'il avait découverts, et il a réussi à reconstituer les scènes. On voit le roi circuler dans le temple parmi les dieux comme leur égal. La danse de la fête Sed, qui se répétait quatre fois, est dessinée quatre fois dans le *couloir*. Il n'est pas certain que la solennité soit représentée dans l'*antichambre* (planches 46-60). Là, Pépi II fait face aux dieux du pays, qui se tiennent près de leurs sanctuaires, où l'on immole des bœufs, et le prêtre Sem officie. GARDINER (*Journ. égypt. arch.*, XXX, 30) a noté que la date de la fête Sed (*tepi renpet*) apparaît dans un texte fragmentaire (pl. 50). Mais le roi ne porte ni son costume habituel en ce cas, une courte robe rigide, ni la couronne rouge, blanche ou double ; il a son pagne et sa coiffure de tous les jours. En outre, le texte mentionne son ka et, comme le prêtre Sem officie lors des cérémonies funéraires aussi bien qu'à la fête Sed, il semble possible que les reliefs de l'*antichambre* aillent de pair avec ceux du *sanctuaire* et représentent le roi dans l'au-delà, reçu par tous les dieux du pays, y compris les âmes de Nekhen et de Pé. La place occupée par le roi entre Nekhbet et Anubis, au-dessus de la porte nord (pl. 54), appuie cette hypothèse, puisque Anubis est un dieu des morts.

D'autres sculptures se rapportent à la fête Sed, parfois schématiquement. La plus ancienne est la tête de massue de Narmer-Menès. Elle porte trois signes courbes énigmatiques qui figurent dans les représentations de certaines scènes de la fête Sed, sur les tablettes d'ivoire des rois thinites.

(2) Voir H. SCHÄFER, *Die frühesten Bildwerke Königs Amenophis des IV*, *Amtliche Berichte aus den preuss. Staatssammlungen*, XL, 1919, 221-230 ; H. ASSELBERGHS, *Zeits. aeg. Spr.*, LVIII, 1923, 36-38 ; F. LL. GRIFFITH, *Journ. eg. arch.*, V, 1918, 61-63 ; H. SCHÄFER, *Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, 1919, p. 447-484.

(3) KEES, *Kulturgeschichte*, p. 182 signale que dans les temples ptolémaïques, cet emplacement porte le vieux nom du vestiaire royal, *per douat*, « maison du matin » (de la toilette matinale). H. RICKE, *Bemerkungen zur ägypt. Baukunst des alten Reichs*, Zurich, 1944, a ingénieusement interprété le temple T de l'ensemble de Djeser à Saqqara ; suivant la suggestion de Firth, il croit que c'était le vestiaire de la fête Sed.

élaboré, comme par exemple celui de petite échelle que Ramsès III fit bâtir à côté de la première cour de son temple funéraire à Medinet Habou. Il était pourvu d'une salle du trône, de chambres à coucher et de salles de bain, si bien que le roi pouvait y établir sa résidence pendant la durée de la fête. Cependant, la tradition réclamait pour ces constructions la simplicité de l'architecture préhistorique : « la salle du roi Ounas est tressée de roseaux (1) » (*Pyram.*, 130 *a*). Nous connaissons ce genre de sanctuaires parce que les hiéroglyphes en ont conservé l'image ; en outre, nous les trouvons reproduits en pierre dans l'extraordinaire ensemble funéraire du roi Djeser à Saqqara, où la cour de la fête Sed est bâtie comme un étonnant modèle grandeur nature à utiliser après la mort, ses portes restant perpétuellement ouvertes. Les chapelles de cette cour sont de deux types ; ceci se retrouve dans les doubles chapelles des ancêtres royaux, dont il sera question au chapitre suivant. Sur le côté ouest de la cour de Djeser, les chapelles revêtent la forme du sanctuaire de Basse Egypte ; leurs vis-à-vis sont bâtis sur le type du sanctuaire de Haute Egypte. Les dieux qui venaient participer à la fête étaient sans aucun doute logés suivant qu'ils étaient originaires de Haute ou de Basse Egypte.

Les préparatifs achevés, on procédait aux rites de purification. Si le temple venait d'être construit, il fallait une cérémonie spéciale, la « présentation de la maison à son seigneur ». Dans tous les cas, on illuminait la cour, les chapelles et le grand trône sur lequel le roi devait s'asseoir pour recevoir hommage. Cette cérémonie « d'allumer la flamme » était aussi chose connue dans la nécropole ; il convient probablement d'y voir un procédé apotropaïque. L'illumination durait cinq jours ; elle prenait fin la veille de la fête Sed (1).

Une animation particulière régnait ainsi dans la capitale durant un temps considérable, avant que commencent les cérémonies elles-mêmes. Des bateaux arrivaient de tous les points du pays ; avec les statues des divinités, ils amenaient de hauts fonctionnaires et leur suite. Le roi et sa cour se portaient à la rencontre des plus importants, tenant en personne le câble de la divine embarcation pour la faire atterrir. Certains textes nous décrivent cette étape de la fête. Sur une stèle du British Museum, un courtisan relate qu'il a profité de l'occasion où les prêtres d'Abydos « vinrent voir le roi à sa divine fête d'éternité », pour envoyer par eux, comme ils s'en retournaient vers Abydos, une stèle qu'il avait fait faire à l'intention de la nécropole de leur ville (2). Mille ans plus tard, le grand prêtre de la déesse-vautour Nekhbet raconte sur l'inscription de son tombeau que :

(1) Voir J.-A. WILSON, *Illuminating the thrones at the Egyptian jubilee*, *Journ. of the amer. orient. soc.*, LVI, 1936, 293-296.

(2) A.-M. BLACKMANN, *The stela of Nebipusenwosret*, *Journ. eg. arch.*, XXI, 1-9, comme par un *quiproquo*, le propriétaire de la stèle fait pleuvoir des bénédictions sur l'obligeant clergé.

L'an 29... du règne de Ramsès III, ... sa Majesté ordonna que le gouverneur de la résidence fût chargé de faire venir la divine barque de Nekhbet à la fête Sed, et d'accomplir ses rites sacrés dans les maisons de la fête du jubilé (Sed).

Arrivée à Per-Ramesse-Miamoun, le grand ka du soleil, en l'an 29... mois... jour. Réception de la haussière d'avant de la divine barque, par le roi en personne (1).

Les principaux fonctionnaires du royaume se réunissaient aussi pour assister aux cérémonies. Ils portaient apparemment des titres honorifiques qui, en un lointain passé, avaient correspondu à des fonctions effectives, car nous trouvons beaucoup de titres archaïques dans les représentations de la fête, tandis que les désignations en usage à l'époque, celles du vizir, du trésorier, des juges, par exemple, font défaut. Il est cependant certain que ces personnages participaient à la solennité. Les appellations curieusement primitives, comme « le berger de Nekhen » et « l'homme d'Hermopolis » dissimulent peut-être des membres du gouvernement. D'anciens corps officiels apparaissent aussi ; ils avaient peut-être conservé certaines fonctions religieuses ou administratives. Le plus important est le conseil des « grands de Haute et Basse Egypte » composé, semble-t-il, de vingt membres, dix de chaque partie du pays ; eux seuls étaient présents, représentant le peuple, lors du couronnement qui s'effectuait pendant le Mystère de la Succession (voir chap. 11).

Les princes royaux, ainsi que les parents royaux, figuraient en grand nombre. De plus, certains reliefs montrent des personnages désignés comme « hommes » ou « sujets ». Ils représentent la foule des spectateurs qui, quoique certainement exclus de l'enceinte du temple, relativement exiguë, regardaient la procession se dirigeant vers le port et peut-êre participaient aux diverses observances d'une manière que nous ne pouvons plus connaître. En tout cas, en donnant ainsi place à quelques représentants du menu peuple, les bas-reliefs expriment le fait que les cérémonies concernaient bien en réalité la collectivité tout entière. On peut résumer cet aspect de la fête Sed en citant les lignes suivantes extraites de la description d'une cérémonie observée chez des Hamites modernes : « Y était comprise, tant pour les festivités elles-mêmes que pour la préparation des choses requises, la collaboration héréditaire d'hommes et de femmes de toute condition sociale et de toute région, si éloignée qu'elle pût être. La fête créait de la sorte des liens renforcés entre les divers éléments du peuple ; elle était réputée contribuer largement à la fertilité de la terre et au bien-être du pays ; dans tout cela, le rôle du roi prédominait (2). »

(1) GARDINER, *Zeits. äg. Spr.*, XLVIII, 1910, 47 ss., inscription concordant avec une note du papyrus de Turin.

(2) GEORGES SMETS, *The structure of the Barundi community*, *Man.*, 1946, nº 6.

A. — LES CÉRÉMONIES INITIALES.

Finalement, le premier jour du premier mois de la « saison de la venue », c'est-à-dire l'un des jours de l'An saisonniers de la nature (voir ci-après, chap. 8), la fête s'ouvrait par une grande procession, à laquelle participaient le roi, les statues des dieux avec leur clergé, et les éléments laïques. Il semble que déjà en cette première étape du cérémonial certaines offrandes étaient présentées aux dieux. Les reliefs montrent des listes de divinités, avec le nombre des bestiaux, bœufs et brebis qui leur sont alloués. Nous verrons qu'il ne s'agissait pas seulement de récompenses pour des services passés, ou de prix versé d'avance, pour une fidélité future ; le roi, en distribuant des dons, favorisait magiquement la prospérité pour l'avenir et démontrait l'efficience de sa royauté. Ces cérémonies initiales sont présidées par la déesse-vache Sekhat-Hor (« celle qui se souvient d'Horus »), la divine nourrice qui allaita le dieu-roi, et qui, en même temps, est la protectrice du bétail. Les deux fonctionnaires qui dirigent la transmission sont le « prince héréditaire » et le Heri Oudjeb, « maître de la libéralité (du roi) » (1). Ce qui distingue le premier, c'est le privilège de porter la même robe archaïque que le roi ; quant au Heri Oudjeb, ce fonctionnaire est aussi représenté dans les tombeaux de l'Ancien Empire (2), lisant les articles sur des listes d'offrandes énumérant les donations du roi, l'« offrande que le roi donne », H23, pour l'établissement funéraire d'un de ses suivants. Ces hommes agissent là au nom du roi, la solennité de leur rôle est marquée par le fait que les enseignes royales sacrées accompagnant normalement le monarque, sont portées devant eux quand ils vont inspecter le bétail avant de le distribuer (3).

Ces dons initiaux semblent récompenser les divinités mineures pour leur participation à la fête. Les grands dieux, quant à eux, interviennent dans des cérémonies plus complexes et reçoivent des dons individuels ; leurs prêtres se tiennent devant le trône, portant les symboles des dieux pour rendre hommage au roi. Le roi, à son tour, va voir chacun d'eux dans la chapelle de la cour des grands (4) où il est logé.

(1) C'était le fonctionnaire présidant la table du roi, qui en assurait l'approvisionnement, et pourvoyait ses hôtes. Le titre, strictement, ne concerne que cette dernière fonction. Mais, comme les dons royaux s'adressaient aussi aux dieux et aux morts, il est clair que le principal titulaire de la fonction devait être à la tête d'une importante organisation. Wilson traduit son titre par « maître de la réversion », par où on entendrait la masse des biens dispensés par la grâce du roi aux temples et qui allaient aux tombeaux. Il peut aussi avoir eu à administrer « ce qui est relatif aux terres arables » (DRIOTON-VANDIER, *L'Egypte*, p. 179). KEES a montré (*Kulturgeschichte*, p. 39) que sa fonction concernait le recensement du bétail et que cette fonction avec celle de superintendant des champs représentait ce que nous appellerions le ministère de l'agriculture. (Sur la forme du titre, voir GARDINER (*J. E. A.*, XXIV, 83, note 3).

(2) JUNKER, *Giza*, II, 65.

(3) VON BISSING-KEES, *Re-Heiligtum*, vol. II, pl. 6, blocs 13 s.

(4) Gardiner a reconnu que des scènes fragmentaires provenant des temples funéraires de Sahourê concernent la fête Sed. Comme dans le temple de

B. — Les cérémonies principales.

Ces visites aux chapelles alternant avec les processions défilant devant le trône pour rendre hommage au monarque et toute cette partie de la solennité paraissent remplir les deux ou trois jours qui suivent la cérémonie initiale. Ce sont de continuelles allées et venues de députations et de processions royales, riches de symbolisme ancien et de pompe traditionnelle. Le roi, assis sur son trône, reçoit des serments de fidélité ; puis il redescend du trône et, prenant la tête de processions diversement composées conformément aux traditions, il va rendre hommage à tel ou tel dieu ou déesse dans la Cour des Grands. Ces observances alternent avec les passages du roi dans le « palais » où il va prendre quelque repos ou changer de costume ou d'insignes. Même ces actes subsidiaires, simples intervalles entre les principaux événements, sont empreints de solennité. On peut voir sur les bas-reliefs le roi, précédé de l'enseigne du placenta royal, ainsi que d'un maître du chœur, d'un porteur d'éventail et d'un porteur de gonds de porte (voir plus loin), reçu par un maître des cérémonies, un prêtre lecteur et des courtisans, tandis que, devant lui, les « grands de Haute et Basse Egypte » baisent le sol et que deux fonctionnaires royaux qui ont chacun le rang d'« ami » lui lavent les pieds. Le vase où ils puisent leur eau a la forme du signe hiéroglyphique *sma* H24, « union », qu'on employait spécialement pour désigner le rite fondamental de l'accession au trône : « l'unification des deux pays. » L'ensemble de la scène concerne simplement l'entrée du roi dans le vestiaire appelé « palais » pour changer d'habillement conformément aux exigences du rituel des processions et des diverses observances à effectuer devant le trône : salutations, consécrations, offrandes, etc.

Sur certains épisodes nous sommes assez amplement renseignés. Une députation de la cité d'Horus en Haute Egypte a à sa tête le « berger de Nekhen (1) », accompagné de deux personnages munis de coiffures en peau de loup auxquelles sont attachées la tête et la queue de l'animal. Ces attributs sont en rapport avec le dieu-loup Oupouaout, étroitement associé à Nekhen aussi bien qu'au roi. Les deux suivants portent aussi un sceptre à tête de loup, le sceptre *ouser*, et derrière le « berger de Nekhen » sont portés les attributs guerriers du dieu, arc et massue. Un maître des cérémonies pré-

Pépi II (voir ci-dessus, p. 123, n. 2), les dieux se tiennent devant leurs sanctuaires temporaires, les « maisons de la fête Sed » ; ils reçoivent des offrandes, et en retour ils donnent au roi « vie et prospérité ». Des scènes analogues se retrouvent (au Moyen Empire) sur les montants des portes monumentales à Médamoud. Cf. R. Cottevieille-Giraudet, *Rapport sur les fouilles de Médamond*, 1931 ; *Fouilles de l'Institut fr. d'arch. or.*, vol. 9, 1933, pl. 1, 5. A Bubaste, les dieux apparaissent dans leurs sanctuaires ; à chacun d'eux le roi, petit personnage à genoux, offre un sacrifice ; cf. Naville, *The festival hall of Osorkon II*, pl. 7, 12, 29, 31. Ce sont là différentes manières d'abréger la représentation des principales cérémonies que nous décrivons d'après les représentations détaillées de Niouserrê.

(1) Von Bissing-Kees, *Re-Heiligtum*, vol. III, pl. 13, bloc 229 ; p. 34.

cède cette petite procession. A quelque distance du trône, ce dignitaire commande : « Arrière ! », et l'on est porté à croire qu'à ce signal s'accomplissait la *proskynesis*. En effet, les personnages du premier plan baisent la terre, tandis que les porte-enseignes restent debout, et qu'un autre personnage qui porte un symbole signifiant « berger » fait un geste d'acclamation. Le « maître [de la libéralité (du roi) » est présent ; ceci donne à penser que des dons, probable-

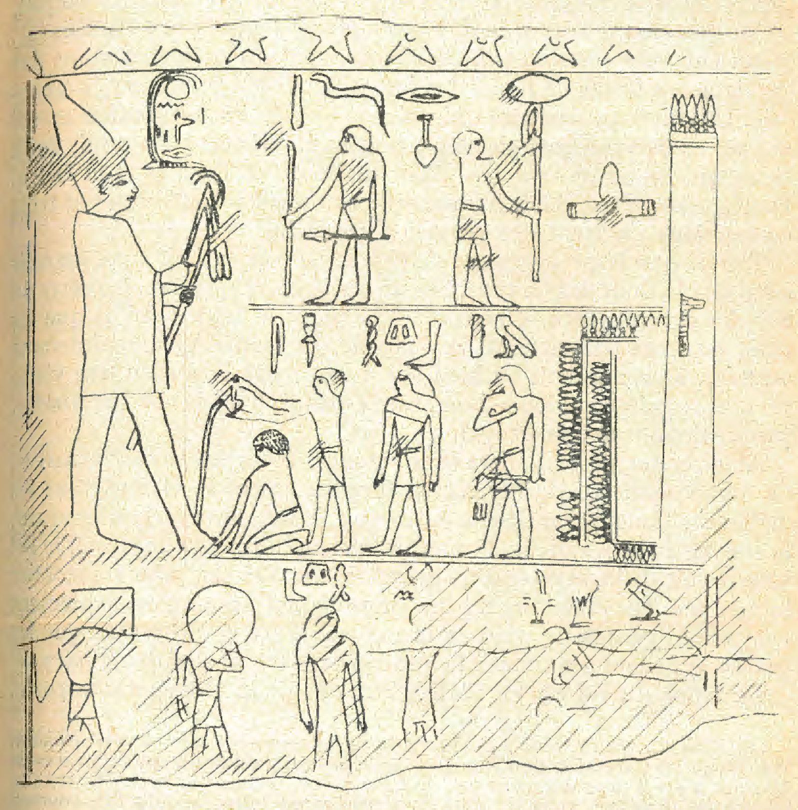


Fig. 22. — Neouserrê, se rendant à la salle d'habillement ou palais de la fête Sed, se soumet au rite purificateur du lavement des pieds (Abou Gourob).

ment du bétail, sont faits au « berger de Nekhen » ; sur une autre scène représentant la même procession revenant du trône, on voit un prêtre lecteur qui dit : « Prends cela. » Si l'ensemble des bas-reliefs avait subsisté, nous saurions, sans doute, en quoi a consisté la rétribution donnée au « berger » en échange de son hommage de fidélité.

Les princes du sang s'associent à l'hommage général. Ils arrivent, portés sur leurs palanquins ; on les voit « prendre position sur le

côté gauche devant le trône », puis « retournant à leurs places (1) ». La reine aussi se présentait-elle devant le trône ? Cela reste incertain (2). D'ailleurs, un certain nombre d'observances nous échappent (3), bien que les principales caractéristiques de la fête Sed soient claires.

Quelquefois nous avons un aperçu, une suite de faits, en dépit du mauvais état de conservation des bas-reliefs. Par exemple, on voit le prêtre du dieu-crocodile Sebek s'approcher du trône auprès duquel, on ne sait pourquoi, est maintenant placé l'enseigne d'Anubis (4). Deux suivants (semble-t-il, de chaque côté du prêtre) portent des enseignes en forme de fleurs des roseaux, parmi lesquels vit le crocodile. Un autre personnage qui précède le prêtre semble offrir au roi un sac contenant quelque objet précieux. Viennent avec lui, deux chanteurs, représentant les villes de Pé et de Dep, dans le Delta. Derrière le prêtre, deux hommes portent d'autres offrandes et trois « prophètes » agitent des plumes d'autruche.

Tandis que le petit groupe s'avance, on voit trois hommes courir à travers la Cour des Grands. Sur un autre bloc de pierre, le prêtre de Sebek est représenté se retirant de devant le trône, tandis que les trois hommes ont atteint la chapelle du bœuf Apis, maintenant ouverte. Evidemment, ou bien le roi va rendre à ce dieu une visite processionnelle, ou bien le bœuf sera conduit, hors de son sanctuaire, jusque devant le trône royal.

Ainsi, en une série d'allers et de retours, de visites aux sanctuaires, de démonstrations de loyalisme, face au trône, se tissent tous les différents liens qui unissent entre eux le royaume et le souverain, le souverain et les dieux. A mesure que se développe le rituel, le roi joue le rôle de la navette d'un grand métier à tisser, pour refaçonner la texture du vaste organisme dans lequel sont irrévocablement compris le peuple, le pays et la nature. C'est ce processus que les textes appellent « assumer la protection (*šsp* 3) des deux pays. »

Le trône du roi est en réalité l'un des deux trônes d'une paire.

(1) *Ibidem.*, pl. 14, bloc 246. Les princesses semblent aller à pied (*ibidem*, vol. II, pl. 3) ; aussi le personnage placé dans un palanquin sur la massue de Narmer n'est-il probablement pas une princesse, comme le croit NEWBERRY (*Smithsonian report*, 1924, p. 447). Ses références (allumage du feu, courses) sont imaginaires.

(2) Son importance dans la plus ancienne littérature à propos de la fête Sed est incertaine. Les preuves en sont légères. La Reine apparaît sous Osorkon II à la XXIIe dynastie. Avant cette époque, nous n'avons pas d'autre témoignage, en dehors des bas-reliefs d'Aménophis III à Soleb (LEPSIUS, *Denkmäler III*, pl. 84 à 86). Sur ces représentations, on voit la reine accompagnant le roi.

Les bijoux d'Aménophis III (*J. E. A.*, vol. III, 1916, pl. XI) ne représentent peut-être pas une situation réelle, mais une figure allégorique. On y voit la Reine Tii, tenant le bâton de l'année, devant Aménophis III, qui est sur le trône, dans la double chapelle de la fête Sed. Nous ne savons rien du rôle de la reine d'Egypte pendant la fête.

(3) Par exemple, il est attesté qu'en un certain moment des cérémonies, le roi chassait avec un harpon un hippopotame femelle blanc (ou de Haute Egypte). Voir VON BISSING-KEES, *Re-Heiligtum*, III, 30 ss.

(4) *Ibidem*, vol. II, pl. 4 s.

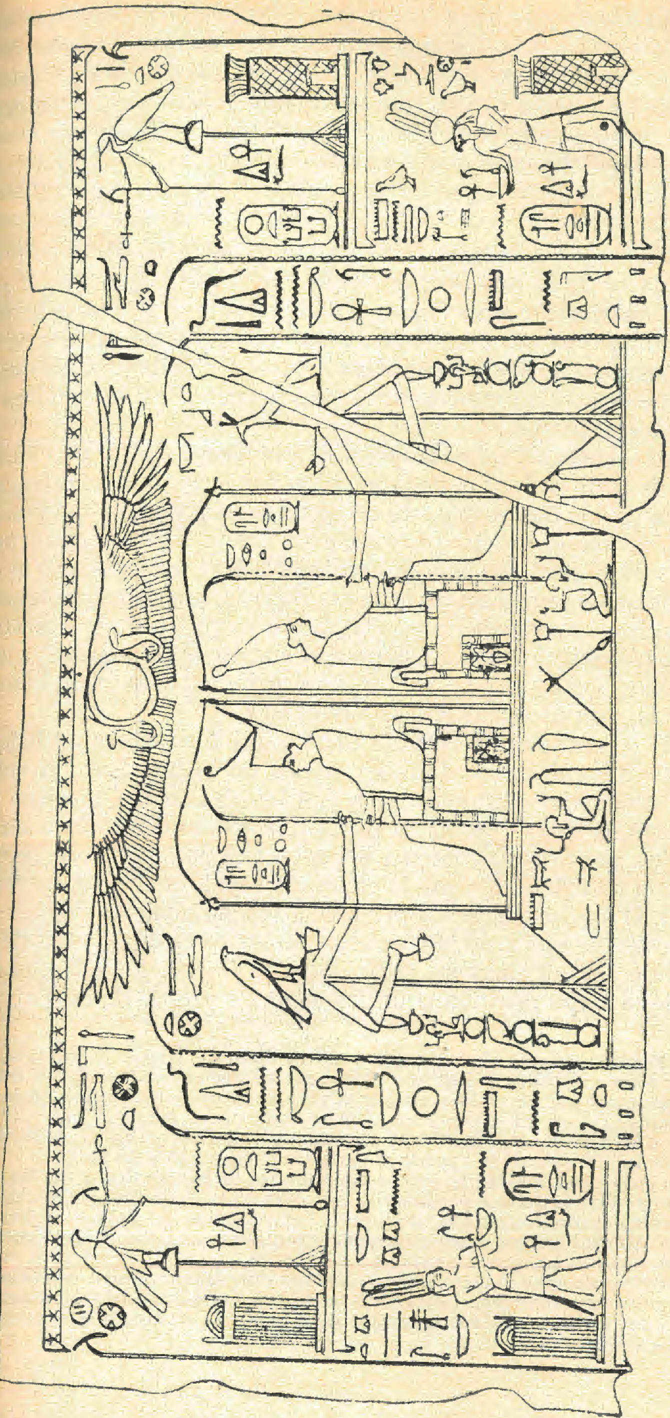


FIG. 23. — Représentation de la fête Sed : Sésostris apparaissant comme roi de Haute et Basse Egypte (Medamoud).

L'hiéroglyphe de la fête sed H25 présente les deux trônes vides dans deux pavillons adossés. Il s'agit peut-être ici d'un simple moyen graphique de combiner les deux sièges royaux, qui en réalité étaient placés à côté l'un de l'autre (1). Le double pavillon permettait au pharaon de figurer tour à tour comme roi de Haute ou de Basse Egypte suivant les exigences du rituel.

C. — La dédicace du champ.

Si l'image du roi sur son trône dans le double pavillon pouvait symboliser toute la fête Sed, le même rôle pouvait être rempli par la représentation de cette « danse » caractéristique par laquelle une parcelle du pays était dédiée aux dieux (2). Nous ne savons pas à quel moment de la fête celle-ci prenait place ; c'était probablement dans l'une des trois journées consacrées à visiter les sanctuaires et à recevoir les envoyés.

Le mot « danse » n'est pas à prendre à la lettre. Le roi parcourait la pièce de terre en long et en large, d'un pas ferme qui, dans les gracieux tracés des bas-reliefs, a pris pour nous l'allure d'un pas de danse. L'ensemble de cette cérémonie qui comprenait une quadruple course, vers chacun des points cardinaux, était exécuté par le roi d'abord comme souverain de la Basse Egypte, portant la couronne rouge, puis comme souverain de la Haute Egypte avec la couronne blanche. L'enseigne du dieu Oupouaout suivait le roi pendant toute la « danse », portée par un prêtre des esprits ancestraux de la maison royale, « serviteur des âmes de Nekhen ».

Le roi est représenté portant le court et raide manteau archaïque qui figure régulièrement dans les scènes de la fête Sed ; il entre dans le sanctuaire d'Oupouaout à gauche où il oint l'enseigne du loup. De là, il va au « palais ou garde-robe » d'où il sort vêtu seulement d'un pagne royal, auquel est attachée une queue de bœuf ; il a au cou un collier, il porte la couronne royale et il tient en main un fléau. Il a laissé dans le « palais » la longue houlette dont, dans toutes les processions, on le voit muni en même temps que du fléau. Au lieu de cela, il tient un petit objet, le *imy. t. pr*, « document domestique », qui mentionne un transfert de propriété, et, pour ce

(1) A l'extrémité sud du côté ouest de la cour de Djeser à Saqqara, se trouvent deux chapelles à degrés, qu'on peut supposer conduire à un trône. Cette disposition est dessinée aussi sur la tête de massue de Narmer. Mais il y a aussi dans la cour un soubassement avec deux petits escaliers montant au trône, semble-t-il. Voir J. Lauer, *La pyramide à degrés*, p. 130-153, pl. LV-LIX. « Temple T » serait le « palais », vestiaire employé lors du Sed.

(2) On comprend que les références graphiques de la fête Sed aient de préférence reproduit le double pavillon ou la « danse » de la dédicace du champ. De ces deux représentations symboliques, le pavillon a l'avantage de fournir un dessin admirablement symétrique, par exemple pour décorer des linteaux au-dessus des portes monumentales. A cet effet, le roi est représenté simultanément trônant avec la couronne rouge dans l'un des pavillons, dans l'autre avec la couronne blanche. Les représentations narratives des cérémonies, comme celles conservées dans le temple de Niouserrê, prouvent que ceci n'était qu'un dessin ornemental.

motif, prend la place de notre « testament », entre autre fonctions (1).

Ce curieux attribut souligne un aspect de la royauté que nous avons déjà examiné. Le roi règne essentiellement comme héritier légitime de ses prédécesseurs et, en définitive, des dieux. En vertu du « testament », il dispose du pays et de tout son contenu. On croit quelquefois que le « testament » prouve simplement que le roi est qualifié pour disposer du champ qu'il arpente (2). Cette interprétation paraît trop limitée. Nous ne savons pas, en réalité, s'il s'agit d'une pièce de terre proprement dite. Il se peut bien qu'une surface ait été désignée dans l'enceinte du temple pour symboliser l'Egypte entière. Le caractère des cérémonies rend ce symbolisme très probable. Le roi, en parcourant le « champ », le consacre aux dieux, et avec lui l'Egypte ; en même temps il affirme son pouvoir légitime sur le pays. Ceci est suggéré d'une manière frappante par un texte ptolémaïque d'Edfou, qui se réfère au « testament » comme secret des deux adversaires » (*rḫ. wy*), Horus et Seth. Puisque leur « secret »

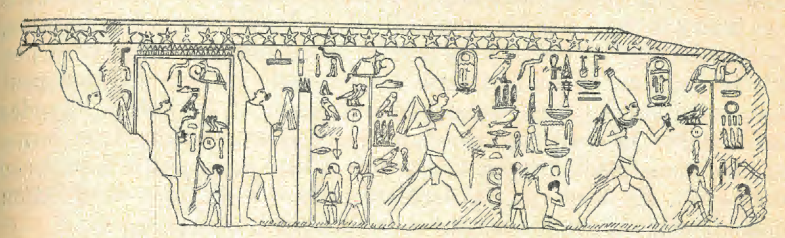


Fig. 24. — Niouserrê accomplissant la « dédicace du champ » pendant la fête Sed (Abou Gourob).

est la division de l'Egypte, Horus prédominant, mais avec réconciliation (voir la Théologie Memphite, ci-dessus, chap. 2), il y a lieu de supposer que le « testament » concerne le pays dans son ensemble, et la royauté qui le gouverne ; au lieu d'être à la base d'une transaction comme la donation d'un champ à un Dieu quelconque ou à un temple, ce « testament » doit fixer l'ordre fondamental de la société, que l'ample cérémonial de la fête Sed est destiné à renouveler. Ainsi comprise, la dédicace du champ apparaît comme l'élément central de ces cérémonies.

Le texte d'Edfou montre autrement encore le bien-fondé de cette interprétation de la « danse ». En premier lieu, le roi déclare qu'il a reçu le « testament » devant Geb ; or Geb, nous le savons, préside

(1) Sur le « document domestique », voir Erwin Seidl, *The legacy of Egypt*, éd. R. K. Glanville, p. 199 et n. 1 ; « on n'a pas encore trouvé de traduction satisfaisante pour ce mot » ; Al. Scharff et E. Seidl, *Einführung in die äg. Rechtsgesch. bis zum Ende des Neuen Reichs, Aegyptol. Forsch.*, Heft 10, Munich., 1939, p. 22 ss., 57 ss. Si la traduction « testament » n'est pas exacte dans tous les cas, il ne servirait de rien de lui substituer l'insignifiant « document domestique ». Dans l'ensemble de la fête Sed, la fonction du document est claire. Voir aussi Kees, *Opfertanz*, 142-145.

(2) Kees, *Opfertanz*, chap. IV, rectifié dans *Re-Heiligtum*, III, 7.

dans la Théologie Memphite et ailleurs à la réconciliation des antagonistes et à l'établissement définitif de la succession. D'autre part, le texte est rempli d'allusions cosmiques, qui montrent que les implications de la cérémonie vont bien plus loin que la simple allocation des terres du temple :

A réciter : « J'ai couru, tenant (en main) le secret des deux partenaires (à savoir) le testament que mon père m'a donné devant Geb. J'ai traversé la terre et touché ses quatre côtés ; je l'ai parcourue selon mon désir. » (Ici s'arrête la citation des paroles du roi ; le reste est la légende du dessin) : Le dieu bon (le roi) qui tourne autour, tenant fortement le testament. Il court, traversant l'océan et les quatre côtés du ciel, pénétrant aussi loin que les rayons du disque solaire, parcourant la terre, donnant le champ à sa maîtresse (1).

Ainsi, ce parcours du champ (qui représente, croyons-nous, le pays d'Egypte), aurait été une cérémonie de prise de possession, analogue à la cérémonie à laquelle Amenemhat Ier fait allusion dans ses instructions à son fils, quand il dit : « Je parcourus Eléphantine, je circulai dans le delta, je m'arrêtai aux frontières du pays et j'en vis le contour. » « La maîtresse » dont parle le texte d'Edfou peut être la déesse de la couronne. Malheureusement, les brèves légendes de la scène ne sont pas très claires, spécialement sous leur forme la plus ancienne. Elles peuvent se lire « don », ou plutôt « dédicace du pays ». En tout cas, la dernière partie de la légende d'Edfou considère le roi comme le souverain universel.

En face du roi pendant la « danse » on trouve quelquefois Thoth, plus souvent une déesse, Meret, qui bat des mains pour accompagner le mouvement ou en signe de bienvenue, et qui lui dit : « Viens ! Apporte(-le) ! » Le rôle de cette déesse est obscur (2). Durant cette partie de la cérémonie, l'enseigne d'Oupouaout suit le roi. Celui qui la porte, le « serviteur des âmes de Nekhen », a même changé de costume pendant que le roi déposait son manteau et sa houlette dans le palais ; ce suivant porte aussi maintenant un court pagne de peau, au lieu de celui de lin qui est usuel. A la première dynastie, les cérémonies de la fête Sed sont parfois figurées schématiquement par des représentations du roi sur son trône portant tour à tour la couronne de la Haute ou de la Basse Egypte et accompagné seulement de l'enseigne d'Oupouaout (1). Si l'association du roi et d'Oupouaout signifie réellement la désignation du roi comme « fils aîné » et par suite héritier (cf. ci-après chap. 7, *B*), notre interprétation de cette partie de la cérémonie se trouve renforcée ; le roi affirme sa domination sur le pays d'Egypte comme souverain légitime, en parcourant d'une manière rituelle le « champ » qui symbolise le pays, « courant à travers, comme il le désire ».

(1) KEES, *Zeits. äg. Spr.*, LII, 68 ss.

(2) Des coiffures ou des inscriptions identifient parfois cette déesse à la Meret de Haute ou de Basse Egypte. Jéquier a signalé la ressemblance de son nom avec la désignation courante de l'Egypte, *ta meryt*, « la terre aimée », aussi suggère-t-il qu'il a existé un couple de déesses Meret personnifiant les deux parties de l'Egypte « bénéficiaires de la course royale » (*Pépi II*, p. 20). JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung des Königs*, p. 47, appelle Meret une « déesse de l'amour », à cause de son nom et de son association avec la musique. Mais cela ne suffit pas pour donner à la « danse » qu'elle préside le caractère d'un rite de fécondation. Son titre de « maîtresse de la maison de l'or » n'indique pas davantage que la danse se rapporte à un enrichissement du trésor du temple. Remarquer que les statues étaient aussi soumises au rituel de l' « ouverture de la bouche » dans la « maison de l'or ». Le dieu Thoth est associé à la danse dans le cas de Den-Oudimou, de Djcser et de Sahourē.

D. — LES CÉRÉMONIES FINALES.

Comme la « danse », la partie finale de la fête s'effectue deux fois ; les usages concernant le souverain en tant que roi de Haute Egypte ne sont pas la simple répétition de ceux qui déterminent ses actes en tant que souverain de Basse Egypte, mais ils en diffèrent. Cette double série commence par un premier acte, la descente du trône, et aboutit à l'annonce de la royauté du souvrain, proclamée dans les quatre quartiers du monde.

Comme roi de Basse Egypte, le pharaon est transporté sur une litière, sorte de boîte, par les « grands de Haute et Basse Egypte ». La procession se rend à la chapelle d'« Horus de Libye qui lève son bras » et qui fait fonction de dieu représentant la Basse Egypte, au moins pour Niouserrē. C'est de lui que le roi reçoit le sceptre Ouas (prospérité) H26 s'ajoutant à la houlette H27 et au fléau H28 qu'il tient en main pendant cette partie des cérémonies. Le sens est clair : le rituel étant presque achevé, la prospérité est sauvegardée par le dieu. Deux fonctionnaires, dont l'un porte le titre archaïque de « chef de Pé », la vieille cité de l'ouest du delta, se placent de chaque côté du roi et proclament son pouvoir, en une sorte d'hymne antiphonique. Puis ils vont répéter leur proclamation devant et derrière le roi. Cela se reproduit deux fois encore, en sorte que chacun de ces hommes a finalement parlé dans la direction des quatre points cardinaux. Le commandement : « Silence ! » vient à quatre reprises précéder la proclamation. A la basse époque, lorsque le dessin de détails allégoriques s'est substitué à la représentation du rituel réel, les « âmes de Pé », c'est-à-dire les ancêtres royaux attribués à la Basse Egypte, proclament la puissance du roi aux quatre quartiers du monde.

La litière de Haute Egypte a la forme d'un panier. Dans le temple de Niouserrē elle est portée par les chambellans, mais sur des représentations, moins anciennes, elle est portée par Horus et Seth. La procession va aux chapelles de ces deux dieux, Horus d'Edfou et Seth d'Ombos ; le prêtre de chacun d'eux remet l'arc et les flèches au prêtre royal, le Sem, qui les tend au roi. Alors celui-ci tire une flèche vers chaque point cardinal (2) ; en outre, il est placé sur le

(1) PETRIE, *Royal tombs*, vol. II, pl. 15, nº 108.

(2) Seligman signale que cette cérémonie ressemble de près à celle de « tirer contre les nations », qui s'accomplit lors du couronnement du roi de Kitara (Unyoro). Ce roi, en la circonstance, tire des flèches qu'il lance dans les quatre directions des points cardinaux. Le même auteur a noté que l'on cé-

trône à quatre reprises, en faisant face chaque fois à l'une des quatre directions; il s'agit d'un trône curieux dont le soubassement s'orne de douze têtes de lions (1). Les reliefs de Bubaste montrent deux divinités plaçant chaque fois la couronne sur la tête de l'intronisé.

Les cérémonies de Haute et de Basse Egypte se terminaient par un retour à la Cour des Grands pour l'hommage final rendu à des divinités que nous n'avons pas remarquées dans les observances précédentes. Ce sont les ancêtres royaux, les divins occupants de « l'iterty» le sanctuaire double (2). Le prêtre Sem annonce : « Offrande que présente le roi consistant en onguent, toile, vivres. » Les enseignes sont bien en vue (3), et elles sont ici spécialement désignées comme « les dieux qui suivent Horus ». Nous les retrouverons jouant le même rôle à la fête de Min (4) (chap. 7, *B* ; 15, *B*). Leur prédominance dans la dernière scène de la fête Sed est cependant tout à fait indiquée, car elles n'appartiennent pas à un roi individuel mais à tous les rois ; elles s'associent donc intimement aux ancêtres royaux, et on les conserve en fait dans le double sanctuaire. Les princes aussi sont présents, dans leurs palanquins. Là, en ce dernier acte du grand et complexe rituel, le lien entre le roi et la lignée royale est renouvelé, réaffermi, tandis que la nouvelle génération assiste à l'appel du roi aux générations de ses ancêtres.

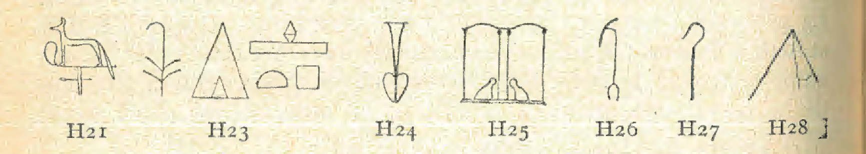
lèbre en plusieurs pays d'Afrique une cérémonie raffermissant la royauté, mais les détails diffèrent de ceux qui s'observent en Egypte, excepté le lancer des flèches.

(1) Il est dessiné sur les reliefs (Kees, *Re-Heiligtum*, vol. II, pl. 23 ; Naville, *Festival hall of Osorkon II*, pl. 2) ; on en a même trouvé un, original, en calcaire, dans la colonnade du système architectural de Djeser à Saqqara. Voir Borchardt, *Ann. du serv. des antiq. de l'Egypte*, XXVI, 100 ; Firth et Quibell, *The step pyramid*, vol. II, pl. 56.

(2) Vers la fin des cérémonies de la fête Sed, des allusions aux ancêtres apparaissent occasionnellement. Niouserre est porté par des courtisans dans les cérémonies de la Haute Egypte, mais ensuite, quand il quitte l'autel de Seth d'Ombos pour aller dans « la Cour des Grands » offrir son sacrifice dans la double chapelle, ce sont « les gardiens de Nekhen » qui le portent. Ceci, nous le verrons, n'est qu'un autre nom donné aux « âmes de Nekhen », qui, avec « les âmes de Pé », forment un groupe parmi les ancêtres royaux (chap. 7). A Karnak, on voit Touthmosis III porté par les « âmes de Pé » lors des scènes finales, tout comme, à Abydos, Séti Ier est porté par « les âmes de Pé et les âmes de Nekhen ». Mariette, *Abydos*, vol. I, pl. 31 *b* ; Moret, *Royauté*, p. 247.

(3) Kees, *Re-Heiligtum*, vol. II, pl. 18, 21.

(4) Voir Sethe, *Urgesch.*, p. 156, n. 2, contre Kees, *Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1927, p. 196 ss.



CHAPITRE VII

LES PROTECTEURS DU ROI : LES ANCÊTRES ROYAUX

A. — Les suivants d'Horus.

Outre la fête Sed, le Mystère de la Succession se termine devant les chapelles des ancêtres royaux. Nous ne saurions nous faire une idée exacte de la nature de la royauté égyptienne, et nous ne comprendrions ni les textes ni les monuments, si nous ne savions avec une certaine précision sous quelle forme il est fait mention de ces devanciers du roi et quel rôle ils jouaient. Comme d'habitude, ce sont des documents relativement tardifs qui nous permettent d'aborder le plus facilement la question, parce qu'ils sont à la fois sans équivoque et moins étrangers à nos propres modes de pensée.

Ramsès II et Ramsès III montrent dans leurs reliefs la grande procession de la fête de la moisson de Min, que nous aurons à étudier au chap. 15. Là, des statues d'ancêtres désignés par leurs noms sont portées devant le roi. Le plus ancien de la série n'est autre que Menès (1). Avec ces statues, on porte aussi les anciennes enseignes de la royauté, qui ne sont séparées de la personne même du roi que par les insignes royaux, houlette, fléau et cimeterre, qui symbolisent et en quelque mesure personnifient le pouvoir royal. Précédant les insignes, les enseignes suivent les statues des ancêtres royaux.

Par bonheur, les textes sont explicites quant au rôle que jouent les statues : « Les statues des rois de Haute et Basse Egypte, qui vont devant ce vénérable dieu, Min-Kamoutef, donnent vie au roi Ramsès III (2). » Chacune d'elles porte, en effet, dans ses mains le signe de vie H29. Or, « maintenir (entretenir) la vie » ou « donner la vie » est le terme employé généralement pour désigner l'influence particulière exercée par les dieux sur le roi et par le roi sur ses sujets. Reliefs et textes se comprennent donc pleinement.

Mais l'adoration des ancêtres n'avait pas à l'origine la forme que nous venons de décrire. L'emploi des statues pour représenter des prédécesseurs individuels n'est pas attesté avant le Nouvel Empire.

(1) Ramsès II présente une fois quatorze ancêtres, ailleurs, neuf ; ceux de Ramsès III sont au nombre de sept, mais il n'y a pas de raison de croire qu'il y ait là autre chose qu'une sélection commode. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre des Ramsès, la statue du roi vivant est portée de la même manière. Peut-être ceci était-il conçu comme une anticipation sur l'avenir, puisque c'est dans les temples funéraires des deux rois qu'on a trouvé ces suites de bas-reliefs.

(2) H. Nelson *et al.*, *Medinet Habu*, vol. IV, pl. 203, l. 2.

Cependant, le culte des ancêtres est aussi ancien que la monarchie elle-même, et il n'a certainement pas été inspiré par une tournure d'esprit historique, comme pourrait le faire croire le fait que les statues portent chacune le nom d'un monarque individuel (1).

Sous sa forme la plus ancienne, une forme qui ne disparut jamais quand bien même une élaboration l'amena au point que nous venons de voir, l'adoration des ancêtres royaux s'adressait à une collectivité. Aucun souverain n'était distingué dans le groupe ; chaque roi à sa mort s'y voyait incorporé. Et il est curieux d'observer comment, plus tard, peut-être sous l'influence de l'Asie, lorsque l'Egypte

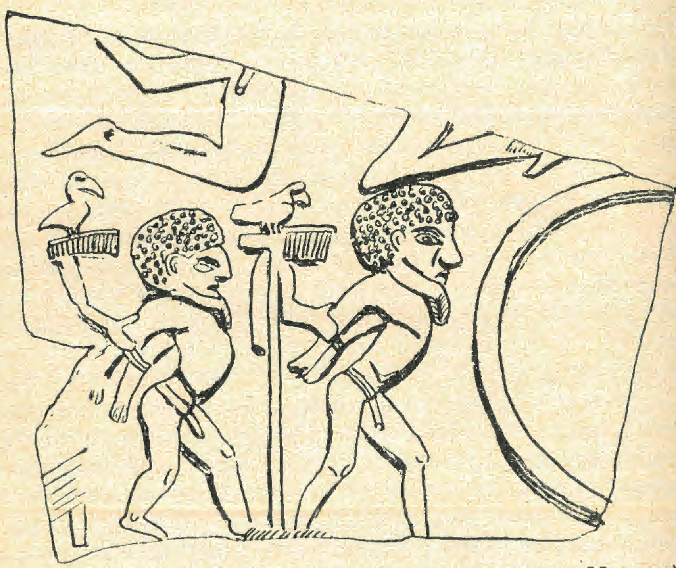


Fig. 25. — Fragment de la palette du lion (Ashmolean Museum).

admit la validité d'un point de vue historique, cette collectivité d'ancêtres pénétra dans les exposés des historiens. Manéthon, au temps des Ptolémées, mentionne que la première dynastie avait été précédée par un « manium et semideorum regnum », et le papyrus de Turin, qui n'est pas très éloigné, chronologiquement parlant, de Ramsès II et III, identifie à ces esprits et demi-dieux les « esprits transfigurés (*akhou*), suivants d'Horus ».

Le verbe *šmś* « suivre » est ambigu. Les enseignes, par exemple, sont décrites comme « suivant » le roi pendant la fête Sed, et cette

(1) Il pouvait arriver quelquefois qu'un ancien souverain fût choisi par l'un de ses successeurs comme objet d'une adoration spéciale. Ainsi Touthmosis III bâtit, à Semneh, place-forte de Nubie, un sanctuaire consacré à Sésostris III qui avait le premier soumis cette région. Ce cas et d'autres cas analogues n'ont évidemment rien à voir avec le culte des ancêtres considérés comme une collectivité.

traduction est certainement exacte. Cependant, ce verbe peut aussi signifier « adorer », variation sémantique qui se comprend sans difficulté.

Nous avons vu que le dieu Horus était adoré à travers toute l'E-

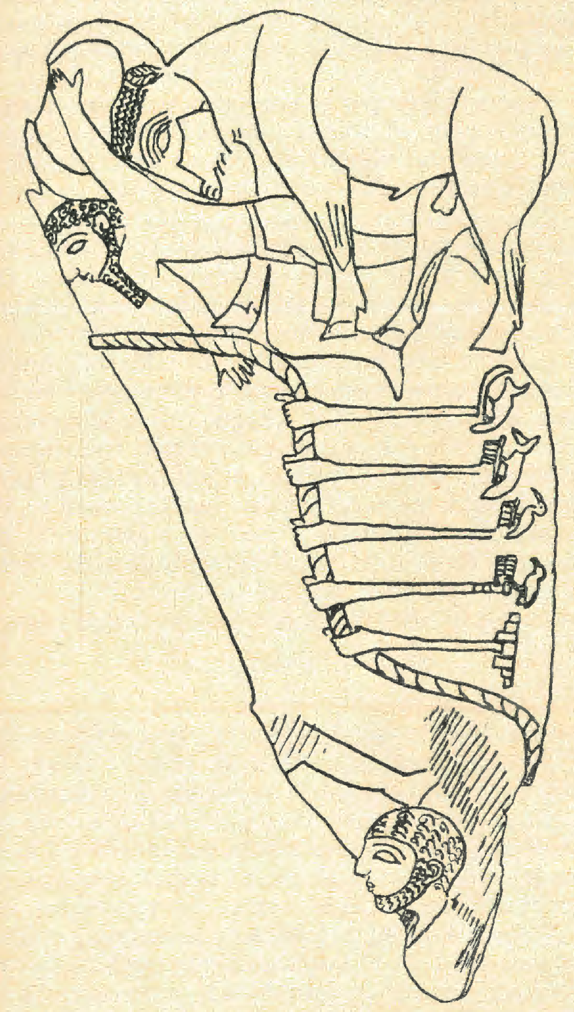


Fig. 26. — La palette au taureau (Louvre).

gypte ; nous avons vu que le roi Scorpion, puis Menès et tous les rois de la première dynastie s'identifient eux-mêmes à Horus. L'enseigne d'Horus apparaît au premier plan sur les palettes de schiste datant de la fin de l'époque prédynastique. Tous les rois d'Egypte pouvaient être appelés « suivants d'Horus » dans le sens d'adora-

teurs, mais cette désignation était réservée à des souverains du lointain passé. En effet, les textes ne laissent à cet égard aucun doute. Une inscription du roi Ranefer, qui vécut juste avant le Moyen Empire, contient cette phrase : « Au temps de tes pères (ancêtres), les rois suivants d'Horus (1). » Certains textes de Touthmosis Ier et de Thoutmosis III font allusion aux ancêtres royaux dans les mêmes termes (2). Le premier parle d'une renommée dont rien d'approchant ne s'était « vu dans les annales des ancêtres depuis les suivants d'Horus » ; l'autre relate que la reconstruction d'un temple se fit suivant un ancien plan, et précise ainsi : « Le grand plan fut trouvé à Dendérah ; c'était un vieux tracé inscrit sur cuir d'animal au temps des suivants d'Horus. »

Il résulte de ces citations que « suivants d'Horus » est une désignation vague visant les rois du lointain passé. De là vient que le papyrus de Turin les place avant le premier roi historique, Menès. De même, il est probable que les souverains prédynastiques ou mythiques dont les noms sont conservés au commencement de la pierre de Palerme aient été tenus pour des « suivants d'Horus ». Mais il ne semble pas qu'il convienne de considérer ce terme comme ayant eu primitivement un sens historique (3). Car chaque roi en mourant devenait l'un des membres de la corporation des « esprits transfigurés » (voir ci-après, chap. 10). Tout souverain défunt devenait Osiris, mais avec le temps il perdit même cette individualité restreinte, et comme l'un des « suivants d'Horus », l'une des « âmes » de Pé ou de Nekhen (ci-après, chap. 10 et 11), il se fondit dans la nébulosité de la force spirituelle qui avait protégé le souverain vivant, descendant qui occupait le trône d'Horus depuis un temps immémorial.

B. — LES ENSEIGNES.

Les plus anciens monuments royaux ne mentionnent pas explicitement les suivants d'Horus (4), mais il s'y trouve une série d'objets présentant avec les ancêtres royaux un rapport intime ; ce sont les enseignes que nous avons déjà remarquées en étudiant la fête Sed. Nous avions constaté que l'une d'entre elles, l'enseigne du Loup Oupouaout, H30, se détache des autres, puisqu'elle est la seule qui accompagne le roi à la cérémonie de la « dédicace du champ ». Or il est très significatif que, dans les textes des pyramides, les mots : « suivants d'Horus » soient précisément déterminés par cette enseigne d'Oupouaout, l'arc et la massue que nous avons rencontrés comme emblèmes associés au dieu dans la procession du berger de Nekhen (*Pyram.*, 921 *a* ; 1245 *c* ; voir ci-dessus, p. 127).

(1) PETRIE, *Koptos*, pl. 12, n. 3.
(2) SETHE, *Untersuch.*, III, 6.
(3) Comme le croit SETHE, *ibidem*, p. 11 ss. ; *Urgesch.*, p. 156, n. 1.
(4) Dans les annales de la pierre de Palerme, le « suivant d'Horus » est inséré tous les deux ans, durant les première et seconde dynasties. Ces mots sont déterminés par un bateau de cérémonie et doivent indiquer une fête. Selon KEES, l'expression s'appliquerait à une taxe levée pour entretenir, nourrir (« servir », « suivre ») le roi Horus, sa cour et ses fonctionnaires.

Cette enseigne fait partie d'une vaste catégorie d'objets consistant chacun en un symbole sacré posé sur un pavois au sommet d'un bâton d'où pendent des banderolles. Ce sont évidemment des symboles de dieux, mais il faut donner au mot « symbole » plus de valeur qu'on ne lui en attribue normalement. Les symboles, par cette « participation mystique » dont nous avons parlé dans notre préface, sont dotés de la puissance qu'ils représentent. Ce sont de véritables

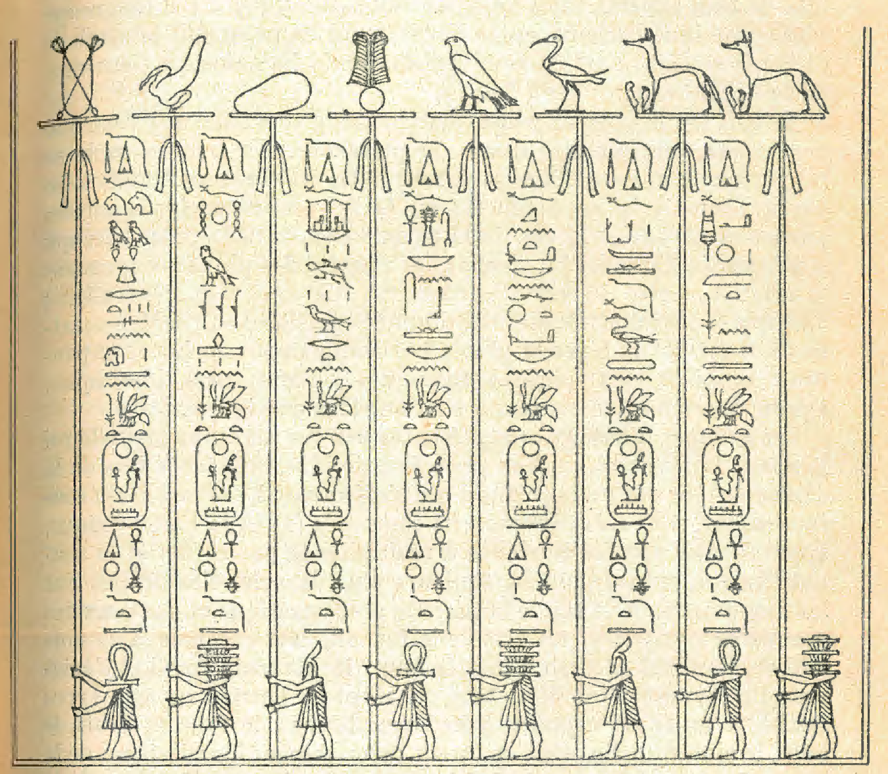


FIG. 27. — Les enseignes de la royauté (Abydos).

fétiches doués de puissance. Ceci est apparent dans les textes de Niouserrē et de la fête de Min de Ramsès II où les enseignes sont appelées « les dieux qui (habituellement) suivent le dieu ». Il est clair que cette description ne peut se référer qu'aux enseignes, non pas aux dieux qu'elles représentent (1).

Dès lors, comment s'étonner de ce que les monuments prédynastiques fassent de certaines enseignes les véritables auteurs de la dé-

(1) Le docteur Seele me signale que le texte du Ramesseum emploie « dieux » là où le texte de la fête de Min de Ramsès III à Karnak utilise « enseignes ».

confiture de l'ennemi ? Mais, une fois la royauté instaurée, le roi seul apparaît agissant au profit de la communauté, et sur les têtes de massue les palettes du roi Scorpion et de Narmer, certaines enseignes n'ont pas de rôle actif ; elles assistent simplement le roi, exactement comme dans les fêtes aux temps historiques. Cependant, sur l'avers de la palette de Narmer, apparaît une forme de transition fort instructive. Le principal personnage en est bien le roi qui abat le chef ennemi, mais au-dessus du tableau principal un groupe pictographique curieux répète l'événement en montrant le symbole d'Horus agissant par l'entremise d'une main humaine qui tient captif le « chef des marais du delta ».

Jamais les Egyptiens n'ont abandonné la croyance qui veut que des objets puissent être doués de puissance. Un bon exemple se rapportant à nos enseignes et datant de la fin du second millénaire avant Jésus-Christ est donné fig. 29. On y voit les enseignes portées par les symboles de la vie, de la permanence ou de la prospérité qui sont animés. Dans les intervalles, on a inséré des phrases exprimant la relation, entre le roi et l'enseigne. Ce sont des généralités ; exemple : « il donne une éternité d'années paisibles au roi Men-maat-ra (Séti I) », et la légende placée horizontalement en haut du panneau contient des phrases magiques bienfaisantes identiques, « prononcées par les dieux qui sont sur leur enseigne ».

Les groupes d'enseignes représentés comme accompagnant le roi pendant la fête Sed, ou lors de la fête de Min, ou encore lors de la course autour des murs (blancs) qui s'effectuait à l'occasion du couronnement, sont très diversement composés (1). A la basse époque, apparaît une notable tendance à multiplier la protection et le soutien du roi, en accumulant toujours plus de symboles divins. Sur les monuments de la fin de la période prédynastique et sur ceux des premières dynasties, on trouve le faucon, une enseigne à double faucon, l'animal de Seth, l'ibis, le loup, le placenta royal et l'énigmatique symbole du dieu Min de Koptos. Quatre de ces types semblent avoir un rapport direct avec le roi : le faucon, l'ibis, le loup, le placenta. En effet, ce furent certainement les enseignes de la royauté, puisqu'elles apparaissaient comme telles dès le début de la première dynastie et qu'encore, aux époques plus tardives, on les trouve placées tout à côté du roi. Pour le placenta (jumeau) et pour le faucon, ce fait est explicable. Quant à l'ibis, nous savons que Thoth, bien que ç'ait été sous la forme d'un babouin, recevait des plus anciens rois des honneurs particuliers (2).

Le dieu Oupouaout était, lui aussi, en rapport intime avec le souverain, comme nous l'avons vu, dans la fête Sed (chap. 6) et dans la Théologie Memphite (chap. 2). La section II de la Théologie Memphite contient une « conversation sacrée » dans laquelle Geb appelle Horus « cet héritier, le fils de mon fils, le loup de Haute Egypte, l'ouvreur du corps, Oupouaout (celui qui ouvre les chemins) ». Et il ajoute : « Celui-ci est un fils né le jour de la naissance, Oupouaout.» Dans certains textes des pyramides (1), Oupouaout est aussi identifié au roi défunt, et il représente Horus dans la grande procession d'Abydos (voir ci-après, chap. 15, *E*).

(1) Les enseignes figurant sur les bas-reliefs sont discutées par VON BISSING-KEES, *Untersuchungen*, p. 24-59.

(2) Ceci résulte des documents examinés par KEES, *Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen*, 1929, p. 57-64, aussi bien que de la magnifique figure du babouin de Thoth, offerte par Narmer-Menès (A. SCHARFF, *Altertümer der Vor- und Fruhzeit Aegytens, Mitt. aus ägypt. Sammlung*, Berlin 1929, vol. II, pl. 19).

Le loup est aussi en relation avec le ciel, auquel appartient Horus, comme nous l'avons vu : Oupouaout est seigneur du *shedshed*, protubérance qui lui fait face sur son enseigne H21 et le roi est réputé aller au ciel sur ce *shedshed*. Nulle part ne s'explicite le rapport entre Oupouaout et Horus en tant que dieux, mais on peut concevoir qu'Oupouaout représente quelque aspect du roi divin, peut-être en tant que fils aîné. En tout cas, comme le faucon, Oupouaout appartient à Nekhen ; ceci est prouvé par la procession du Berger de Nekhen et par la présence des âmes de Nekhen.

La documentation que nous possédons concernant Oupouaout contredit définitivement une théorie très répandue selon laquelle on verrait dans les enseignes et autres symboles analogues les emblèmes respectifs de tels ou tels districts. Ils sont cela aussi, mais leur attribuer à chacun un domaine reste une hypothèse gratuite. Nekhen, par exemple, en avait au moins deux, le faucon et le loup. Si la combinaison des enseignes habituellement associées au roi n'avait été rien de plus qu'une configuration éphémère du pouvoir politique, une coalition de certaines localités ayant jadis soutenu Menès, on ne comprendrait pas pourquoi elles n'ont pas cessé d'être utilisées (2). Ici, comme ailleurs, si l'on allègue, pour ainsi dire machinalement, le conservatisme des Egyptiens, on dissimule en fait l'incapacité de découvrir pourquoi certains usages continuaient à s'imposer à eux, tandis que d'autres disparaissaient. Si les quatre enseignes qui, à la basse époque, accompagnaient le roi dans les fêtes, étaient des

(1) SETHE, *Dramatische Texte*, p. 31. Oupouaout a été étudié par E. OTTO (voir *Die beiden Länder Ægyptens in der ägypt. Religionsgesch., Analecta orient.*, XVII, 1938, 11-16, 19. Rien n'autorise à voir dans les deux enseignes de loups de la palette du taureau, des symboles des Oupouaouts de Haute et de Basse Egypte, plutôt qu'une combinaison en paire, comme celle du faucon et de l'ibis, par exemple.

(2) L'opinion que nous écartons est soutenue par KEES, *Götterglaube*, p. 188-194. Sethe la repousse comme nous (voir ci-dessus, p. 136, n. 4). Mais certains de ses arguments ne sont pas à retenir, notamment ceux qui reposent sur l'idée, indémontrable, qui veut qu'il ait existé deux royaumes distincts, en Haute et en Basse Egypte, avant l'époque de Ménès, et qu'eux-mêmes avaient été précédés par un Etat unifié ayant Héliopolis pour capitale (voir ci-dessus, p. 40, n. 2). Kees prétend en outre que les dieux furent conçus comme des « seigneurs féodaux » ; thèse injustifiée ; on le voit clairement si l'on compare l'Egypte à la Mésopotamie (livre II, ci-après), où la relation entre les dieux-cités et le peuple peut à bon droit être présentée comme celle qui existe entre un seigneur et ceux qui dépendent de lui, vassaux et serfs. Autre chose la constatation d'un lien établi entre une communauté et ses dieux ; autre chose, la définition de la nature de ce lien.

symboles en usage dans la maison d'où provenait Menès, on comprendrait qu'elles aient été considérées comme les enseignes de la royauté. Ainsi s'expliquerait aussi leur étroite association, sur les inscriptions, avec « les esprits transfigurés, les suivants d'Horus ».

C. — Les âmes de Pé et de Nekhen.

Nous avons constaté que le caractère distinctif de la monarchie telle que la fonda Menès était son dualisme. Les ancêtres, à leur tour, s'inséraient dans le même cadre. Bien qu'on les appelât toujours « suivants d'Horus », ils étaient aussi désignés par les noms de « âmes de Nekhen » et « âmes de Pé ». Nekhen était en Haute Egypte le centre du culte d'Horus, et faisait partie du domaine primitif de la maison de Menès. On a trouvé dans le temple d'Horus, des offrandes magnifiques, dont les dates s'échelonnent de l'époque prédynastique (roi Scorpion et Narmer-Menès) à la sixième dynastie. Plus tard, ce sanctuaire se vit entièrement éclipser par celui d'Edfou. Quant à l'autre cité, Pé, située dans l'ouest du delta, ce fut un centre important, qui procura aux usages venant de la Haute Egypte bon nombre de parallèles bas égyptiens dont Menès sentit la nécessité pour élaborer la construction symétrique de sa double monarchie. On a soutenu qu'à Pé, comme à Nekhen, le culte d'Horus avait anciennement un important foyer; bien que cela ne soit pas du tout impossible, spécialement parce qu'Horus semble avoir été l'un des dieux qui furent de bonne heure universellement reconnus par les Egyptiens, nous n'en possédons pas de preuve évidente ; on ne peut procéder que par induction, d'après des documents tardifs, comprenant spécialement les textes d'Edfou (cf. chap. 2, *A*). Pratiquement, il n'est pas possible de déterminer quelle fut la situation à l'époque antérieure à Menès ; cela précisément à cause de la forme dualiste qu'il introduisit et qui s'attacha si intégralement à tous les éléments constitutifs de la royauté et de l'Etat. Admettre que Pé fût un centre consacré à Horus n'expliquerait pas pourquoi les « âmes de Pé », les rois défunts d'un Etat du delta, apparaîtraient comme les esprits ancestraux d'une lignée originaire du sud et, par conséquent, descendant seulement des « âmes de Nekhen ». Il est clair que les deux groupes qui forment « les suivants d'Horus » sont artificiellement combinés ; ils font partie de la grande stylisation des formes politiques qui fit de Menès un roi de Haute et Basse Egypte et qui, dès lors, exigeait qu'il revendiquât une double ascendance.

Il semble assez probable que dans beaucoup de cités égyptiennes on ait adoré les ancêtres en tant qu'« âmes ». C'est simplement parce que ceux de Pé et de Nekhen devinrent les ancêtres des pharaons, qu'ils prirent de l'importance aux temps historiques (1). Mais il y

(1) Dans les textes des sarcophages (charmes magiques) et dans le livre des morts, figurent plusieurs groupes d' « âmes » : âmes d'Hermopolis, de la fête de la nouvelle lune, de l'est et de l'ouest, et aussi âmes de Pé, de Nekhen et d'Héliopolis.

existe aussi des « âmes d'Héliopolis » (1). Il est vrai que cette expression peut n'avoir été qu'un nouveau nom collectif appliqué aux âmes de Nekhen et de Pé. Ceci expliquerait qu'Oupouaout, étroitement associé aux âmes de Nekhen (cf. chap. 3, *A*, et chap. 1) ait pu être considéré comme « commandant les âmes d'Héliopolis » (Kees, *Opfertanz*, p. 253), et Ouadjet la déesse de Pé, comme « chef des âmes d'Héliopolis » (*Pyram.*, 1305 *a*). Cela expliquerait aussi que ces âmes soient appelées « seigneurs des deux chapelles » (*Ibid.*, 1262 *b*). Les « âmes d'Héliopolis » assistent aussi à l'ascension du roi vers le ciel (*Ibid.*, 1089), rôle tenu en général par les âmes de Pé et de Nekhen. Un bas-relief d'Abydos en présente l'équivalent rituel, qui consiste à soulever le palanquin où le roi a pris place, ce qu'effectuent les âmes de Pé et de Nekhen, tandis que le texte les appelle « âmes d'Héliopolis » (2). Tous ces exemples sont très favorables à l'identification des « âmes d'Héliopolis » aux deux autres groupes plus anciens. Une autre preuve, négative, celle-là, doit être considérée. Sur des vignettes de papyrus du Nouvel Empire, représentant le circuit du soleil (cf. chap. 13, *B*), on le voit, à son lever, adoré par les âmes de Pé et les âmes de Nekhen. Nulle mention des âmes d'Héliopolis ; si elles avaient formé un groupe d'ancêtres royaux indépendants, on les attendrait là plus que partout ailleurs (3).

Sur les monuments, les « âmes de Pé » sont clairement distinguées des « âmes de Nekhen ». Sur un corps humain les premières ont une tête de faucon, les autres une tête de loup. Que Pé ait été ou non un ancien centre du culte d'Horus, des « âmes » à tête de faucon convenaient bien aux « suivants d'Horus » et aux ancêtres d'un roi Horus. Quant aux âmes de Nekhen, à tête de loup, elles appartiennent à une ville où l'on adorait Horus le faucon, et qui était le principal centre religieux du royaume de Menès, roi Horus et de ses prédécesseurs en Haute Egypte. Mais ceci n'exclut pas la possibilité d'un autre culte rendu dans la même ville à Oupouaout. En effet, pendant la fête Sed, le servant des âmes de Nekhen portait l'enseigne d'Oupouaout (ci-dessus, chap. 6, *B*), et les textes des pyramides apportent encore une preuve de l'intime rapport, quelle qu'ait pu en être la nature, entre Horus et Oupouaout. Horus de Nekhen donnait au roi défunt « ses esprits (*akhou*) transfigurés, les loups », pour le servir

(1) Elles sont mentionnées à Deir el Bahari, et aussi sur la pierre de Palerme.

(2) Kees, *Opfertanz*, p. 68 ss. ; cf. Mariette, *Abydos*, vol. 1, pl. 29 ; Calverley-Gardiner, *The temple of King Sethos I*, vol. II, pl. 36.

(3) Kees, *Götterglaube*, p. 280, n'admet pas que les âmes de Pé et de Nekhen puissent être des ancêtres royaux, parce qu'on ne les attendrait pas alors, dans un contexte apparemment héliopolitain, où elles apparaissent à l'exclusion des âmes d'Héliopolis. Mais cet argument exige d'accepter l'existence du « royaume d'Héliopolis » imaginée par cette commune réalité historique, en sorte qu'il y aurait eu un groupe distinct d'ancêtres, composé des rois défunts d'Héliopolis. Sethe propose de voir dans les « âmes » des « représentants des dieux réunis des deux moitiés du pays », mais la documentation que nous avons étudiée milite contre cette opinion. En outre, contrairement à la Mésopotamie, l'Egypte *n'a pas* connu d'assemblée divine comme institution régulière.

(*Pyram.*, 1294 *a*, 2011 *d*). Une version tardive de la même association provient d'Edfou, où l'on voit les âmes de Nekhen portant le dieu Horus, tout comme elles portent le roi à certaines fêtes. Le texte dit : « Les âmes de Nekhen qui introduisent Horus comme son cœur le désire, les corps de loup qui portent le faucon » (Sethe, dans Borchardt, *Sahure*, II, 103). Cela étant, l'apparence revêtue par les âmes de Nekhen ne saurait plus nous étonner.

Nous n'avons jusqu'ici remarqué aucun document établissant que les « âmes » étaient réellement les esprits ancestraux de la dynastie, mais leur curieuse représentation dans l'art nous permet de l'admettre. Il est prouvé que les âmes de Nekhen appartenaient à la collectivité des ancêtres royaux appelés suivants d'Horus, grâce à l'épithète portée par un prêtre de Siout : « Celui qui a découvert les âmes de Nekhen, qui a vêtu les corps des loups, les dieux, les suivants d'Horus. » Et Osiris, forme mythologique que prend tout roi défunt, est l'une des âmes de Nekhen, puisqu'on le décrit ainsi : « Orné comme un dieu, ton visage comme celui d'un loup, Osiris ! » (*Pyram.*, 2108 *a*). Nous savons dès lors que chaque roi à son tour rejoignait en mourant les âmes de Pé et de Nekhen (cf. ci-après, chap. 10, 11).

D. — Les deux sanctuaires.

La double chapelle constituait le sanctuaire où l'on conservait probablement les enseignes et certainement les images ou fétiches des ancêtres royaux. Leur nom égyptien est, au duel, *iterty ;* ce couple comprend un sanctuaire de Haute Egypte et un sanctuaire de Basse Egypte, appelés respectivement le *per-nezer* H31 et le *per-our* H32 ; cf. ci-après, p. 167, 168, 194. L'un et l'autre (cf. fig. 28) étaient faits de roseaux et de joncs tressés, premiers matériaux de construction de la vallée du Nil et de la Mésopotamie. Ceci est une preuve de leur haute antiquité. Une construction analogue se voit sur la palette de la chasse, qui date de la période prédynastique (1). La hutte en roseaux de Basse Egypte est fort simple, avec des piquets aux angles et un toit bombé. Celle de Haute Egypte est plus compliquée ; elle présente sur le devant un long avant-toit et deux grands mâts ; en outre, elle est protégée par une palissade de bois. Aux temps historiques il semble que les deux chapelles aient reçu la protection supplémentaire de deux stèles dressées portant l'effigie d'un serpent et qu'on mentionne sous le nom de Senout (2).

Il est formellement démontré que les objets consacrés aux esprits ancestraux se conservaient dans le double sanctuaire. A la procession de Min, on appelle les statues des ancêtres « les rois défunts de Haute et Basse Egypte, provenant des deux sanctuaires ». A Deir el Bahari les âmes sont appelées « les dieux des deux sanctuaires » (3). Dans les

(1) Souvent reproduite ; exemple : Jean Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, Bruxelles, 1904, pl. I.
(2) Kees, *Zeits. äg. Spr.*, LVII, 120 ss.
(3) Naville, *Deir el Bahari*, vol. III, pl. LX.

rites terminaux de la fête Sed, quand le prêtre Sem annonce l'offrande du roi au double sanctuaire, les « prophètes » présents invoquent les esprits des ancêtres : « Puissent les âmes de Nekhen donner vie et pouvoir ! » Ceci implique évidemment que les âmes sont dans ces sanctuaires.

Faits de matériaux légers et qu'on trouvait partout, les deux sanctuaires pouvaient facilement être abattus et reconstruits partout où l'on en avait besoin, que ce fût pour la fête Sed pour le couronnement à Memphis, peut-être même pour la fête de Min à Thèbes

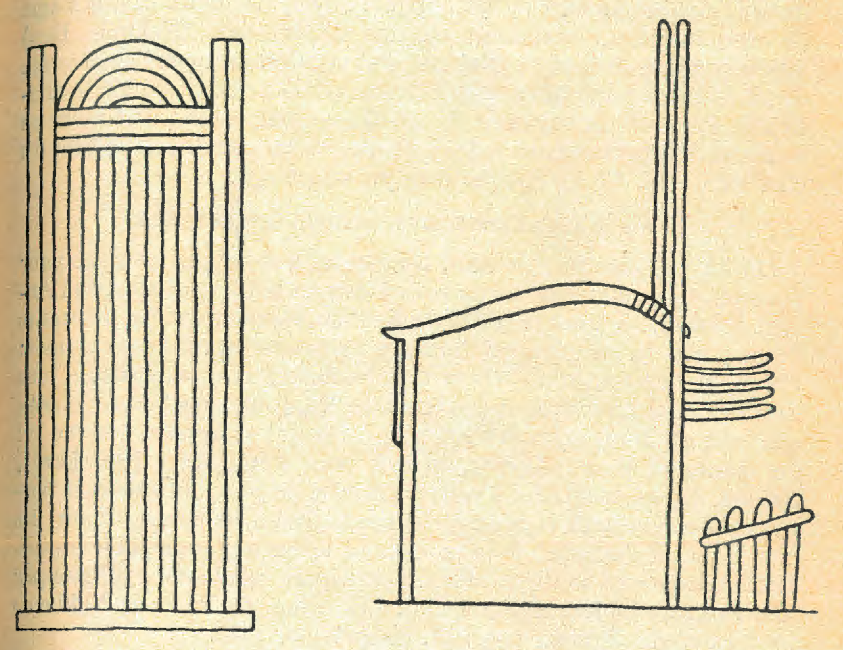


Fig. 28. — Le reliquaire (Saqqara).

(cf. chap. 15, *B*). Il est possible qu'aux temps historiques ils soient restés fixés à Héliopolis, puisque leurs occupants, les âmes de Nekhen et les âmes de Pé étaient appelées collectivement les âmes d'Héliopolis. Mais à l'origine l'*itert* de Haute Egypte appartenait à Nekhen, ce que montre non seulement le nom même de ses « âmes » mais aussi son rapport avec la déesse-vautour adorée à Nekheb, c'est-à-dire juste en face de Nekhen sur l'autre rive du Nil. Nekhbet, la déesse-vautour, est appelée « maîtresse du *per-our* » et « maîtresse du *netjeri shema* », le « sanctuaire du sud ». Le *per-our* est désigné par le même hiéroglyphe que l'*itert* de Haute Egypte, à la différence du « sanctuaire du sud » ; c'est ce qui nous permet de dire que le *per-our* est

l'*itert* de Haute Egypte (1). Ouadjet aussi apparaît dans les textes comme la maîtresse de deux sanctuaires (2). Sur la pierre de Palerme, ses sanctuaires sont mis en parallèle avec ceux de Nekhbet (3). Le *per-our* est parallèle au *per-nezer*, l'*itert* de Basse Egypte situé à Pé. Le propre sanctuaire d'Ouadjet, parallèle au « sanctuaire du sud », était appelé *per-nou*, et l'on peut supposer qu'il se trouvait dans la ville de Dep, qui touchait à Pé. Mais il est difficile de déterminer avec certitude jusqu'où pouvait remonter dans le passé ces institutions de Basse Egypte. Car après l'unification du pays, Pé fut considéré comme la contre-partie de Nekhen en Basse Egypte dans la double monarchie (cf. chap. 1). Dans les deux cas, il s'agit de cités jumelles, consistant en une dépendance (Nekheb, Dep) adjointe à une cité sainte (Nekhen, Pé) (4). Comme nous l'avons déjà dit, il nous est impossible de pénétrer au delà de cette symétrie artificielle imposée au royaume de Menès, et par conséquent nous ne saurions déterminer si un culte d'Horus ou un culte des ancêtres du chef existait à Pé à l'époque prédynastique (5).

E. — L'INFLUENCE DES ESPRITS ANCESTRAUX.

On l'a vu, à la fête de Min, les esprits ancestraux avaient pour fonction de « donner la vie au roi ». Dans un texte analogue, de l'Ancien Empire, les âmes de Pé et de Nekhen, figurées sur les montants de la porte du temple de Sahourē, s'adressent au roi en ces termes : « Nous te donnons toute vie et tout bonheur, toute nourriture, tous sacrifices qui proviennent (sortent) du Nil, toutes les bonnes choses qui sont en Haute (Basse) Egypte, à toi qui es apparu comme roi de Haute et Basse Egypte, vivant pour l'éternité » (Borchardt, *Sahure*, II, 40, 102). En d'autres termes, le pouvoir spirituel posthume des ancêtres royaux n'est pas refusé à leur descendant. Ils continuent à s'occuper de la prospérité de leur royaume, et leur puissance entoure et soutient le roi. Cet aspect se trouve souligné par une variante de leur désignation : « Gardiens de Pé et de Nekhen » (par exemple *Pyram.*, 795 ; cf. ci-après, p. 168).

On voit sur les reliefs des grands temples les esprits des ancêtres qui, associés à Ouadjet et à Nekhbet, déesses tutélaires de Basse et Haute Egypte, présentent le roi au grand dieu Amon (6). Ou bien ils acclament devant Amon le nouveau souverain lors de son avène-

(1) Sethe remarquait que certains graffiti d'El Kab (Nekheb) mentionnent des fonctionnaires du *per our*, mais, puisque Nekhen se trouvait juste en face sur le Nil, ces inscriptions n'infirment pas notre conclusion. Voir SETHE, KOMMENTAR, IV, 189, sur *Pyram.*, 910 *b*.

(2) GARDINER, *Journ. eg. arch.*, XXX, 1944, 27, n. 3.

(3) PIERRE DE PALERME, rev. 2, 2 ; 3, 1.

(4) Voir déjà ED. MEYER, *Gesch. des Altertums*, I, 2, 198 s.

(5) GARDINER (*ibidem*) a proposé une nouvelle traduction pour *iterty* : « le conclave des divinités de Haute (ou Basse) Egypte », à cause du rassemblement de ces dieux à la fête Sed, mais alors on ne pourrait comprendre le rapport entre l'*iterty* et les « âmes » ou ancêtres royaux aux fêtes de Min dans le jeu du mystère de la succession, dans *Pyram.* 1262 *b* et dans des textes similaires.

(6) NELSON *et al.*, *Medinet Habu*, vol. IV, p. 235.

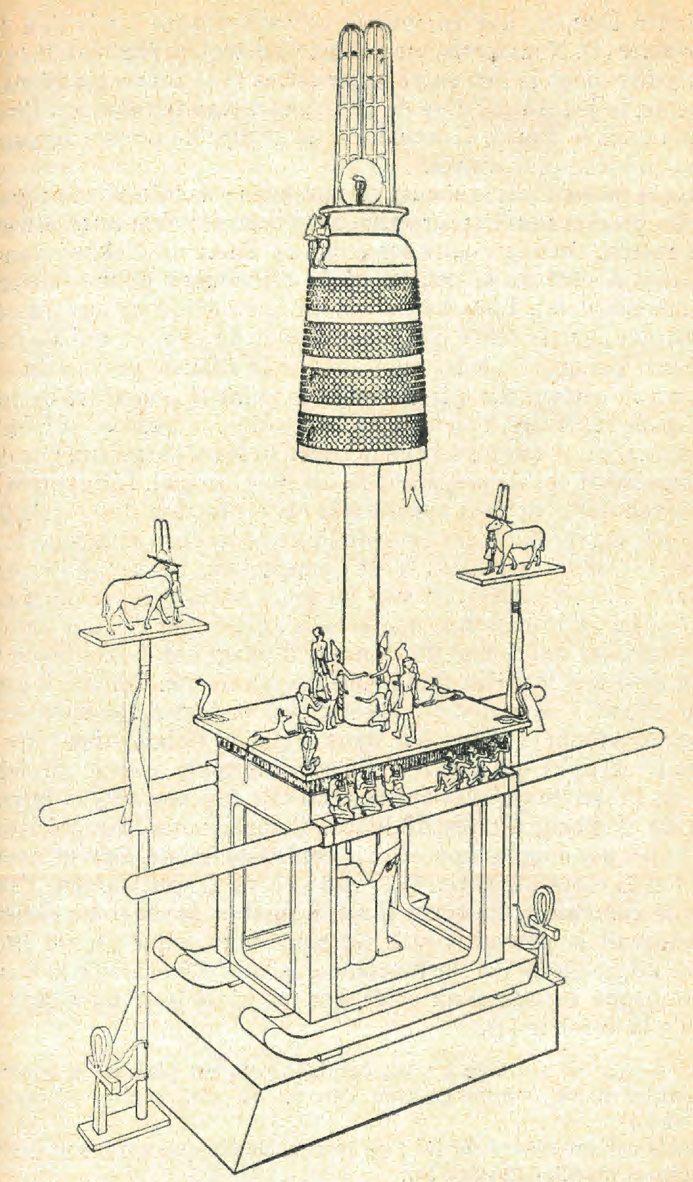


FIG. 29. — Reconstitution du Reliquaire d'Abydos.

ment (1). Celui-ci, immédiatement après son intronisation, est introduit dans le *per-our*, et y reçoit probablement la couronne blanche

(1) NAVILLE, *Deir el Bahari*, vol. III, pl. 60. Des reliefs similaires représentant l'avènement de Ramsès II ont été publiés dans *Journ. eg. arch.*, vol. XX, 1934, pl. III, 3.

de Haute Egypte, une cérémonie correspondante avait lieu dans le *per-nezer* (1). Nous avons vu que les dernières cérémonies de la fête Sed confirmaient le lien entre les ancêtres et le souverain régnant ; de même, le jeu du mystère de la succession se termine par l'introduction dans le double sanctuaire d'un groupe de prêtres servant le défunt prédécesseur du roi.

Mais ce ne sont pas seulement les grandes solennités de la royauté qui sont placées sous la protection des ancêtres ; c'est aussi son existence même. On représente les âmes de Pé et de Nekhen dans la jubilation à côté de la couche où la reine-mère donne naissance à Hatchepsout (2). Elles sont aussi mises en évidence lors du décès du pharaon, car le texte que nous venons de citer et qui s'adresse à Sahourē est gravé sur les montants de la « fausse porte » du tombeau royal, cette niche qui marquait le point le plus sacré de toute la chapelle funéraire, l'endroit où le monde des hommes se heurte à l'au-delà. C'est là que les esprits accueillent le roi parmi eux ; on croit communément qu'ils préparent sa montée au ciel. L'Egyptien qui aime les choses concrètes appelle cela « la confection d'une échelle ». Ou bien il se représente les âmes de Pé et de Nekhen soulevant le roi, le dressant de bas en haut. C'est pourquoi sur beaucoup de reliefs décrivant des solennités, on voit les âmes portant le roi dans sa litière (3). La « fabrication d'une échelle » est dépeinte dans un texte des pyramides qui donne un exemple d'images et de concepts systématisés d'une manière typiquement égyptienne. Comme il arrive fréquemment, l'ascension du roi est sanctionnée par une entente conclue entre Atoum le dieu-soleil, dans le ciel, et Geb, le dieu-terre qui a reçu le corps et qui le garde. En outre, le texte associe au ciel les âmes de Pé, parce qu'elles ont des têtes de faucons, et à la terre les âmes de Nekhen, à têtes de loups. Complaisance caractéristique pour le jeu des couples opposés : le contraste donné, Geb et Atoum, terre (où le corps est enterré) et ciel (où va l'esprit), amène l'autre paire de contraires. Le texte illustre aussi la façon toute concrète de concevoir le pouvoir royal. Ce pouvoir magique du roi émane devant lui, sa gloire est sur lui comme le halo d'un saint ; la terreur l'accompagne sur ses deux côtés, car on n'ose jeter un regard sur lui qu'à la dérobée (4).

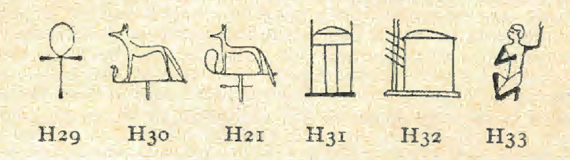
Combien cela est aimable à voir, combien cela est plaisant à observer, disent les dieux, comme ce dieu s'en va au ciel, comme Ounas va au ciel !
Sa gloire est au-dessus de lui ; sa terreur de chaque côté, son pouvoir magique marche devant lui.

(1) NAVILLE, *ibidem*, vol. III, pl. 63 (à gauche), 64. Le relief est endommagé à l'endroit où sans doute il était question du sanctuaire de la Haute Egypte.
(2) *Ibidem*, vol. II, pl. 51.
(3) Exemples : à Abydos (cf. p. 145, n. 2) et à Karnak ; VON BISING-KEES, *Re-Heiligtum*, vol. III, Beiblatt A. Voir aussi SETHE, dans BORCHARDT, *Sahure*, II, 103.
(4) Cf. SETHE, *Kommentar*, II, 293.

Geb a disposé pour lui le type des choses qui lui avaient été faites à lui-même (à savoir :)
A lui (Ounas) viennent les dieux, les âmes de Pé, et les dieux, les âmes de Nekhen, les dieux appartenant au ciel et les dieux appartenant à la terre.
Ils te font, ô Ounas, un appui de leurs bras ; tu montes au ciel et tu le gravis, sous son nom d' « échelle ».
« Que le ciel lui soit donné ! Que la terre lui soit donnée ! » Ainsi parla Atoum.
C'était Geb qui avait parlé de cela (avec Atoum). (*Pyram.*, 476-480.)

Les esprits ancestraux, outre qu'ils aident le roi dans son ascension ou en accomplissent l'équivalent rituel lorsqu'ils portent sa litière, sont couramment représentés dans l'attitude particulière de l'hiéroglyphe H33 *hnw* qui veut dire « jubiler ». Il reproduit la position d'un chanteur, ou plutôt d'un homme qui se frappe la poitrine pour émettre les accents d'une « voix de tête oscillante, vibrante », sons que les Orientaux affectionnent encore de nos jours (1). La présence des esprits ancestraux dans cette attitude — dans les scènes de la naissance et du couronnement d'Hatchepsout, et au lever du soleil — exprime leur enthousiaste approbation et donne en conséquence l'assurance de leur protection. C'est aussi cette protection qui explique leur présence à côté de la barque sacrée de dieux tels qu'Amon (2). On les voit également au côté du reliquaire d'Osiris à Abydos, et là cette présence convient spécialement, car Osiris était le roi mort, chaque roi mort, l'ombre du monarque naguère tout-puissant, qui s'éloigne et va rejoindre les ombres des ancêtres.

(1) Ceci prouve à nouveau que les « âmes » étaient d'anciens rois. Le verbe *hnw* a donc pour hiéroglyphe l'image, usuelle, de l'homme qui se frappe la poitrine, mais une fois cet homme porte la couronne rouge de roi de Basse Egypte (bas-relief de Ramsès I à Abydos). A Deir el Bahari, on a dessiné trois groupes d'âmes, au lieu des deux groupes habituels, mais il n'est pas démontré que le troisième groupe appartienne à Héliopolis. Leur rapport avec les sanctuaires ne suit donc plus le schéma ordinaire : les personnages à tête de loup sont « seigneurs du palais divin », ceux à tête de faucon, « seigneurs du double sanctuaire de Haute Egypte (*sic*) » et ceux à tête humaine, « seigneurs du double sanctuaire de Basse Egypte ».
(2) NELSON *et al.*, *Medinet Habu*, vol. IV, pl. 229, 231.



III[e] PARTIE

TRANSMISSION DE LA ROYAUTÉ

CHAPITRE VIII

LA SUCCESSION ROYALE

Puisque, aux yeux des Egyptiens, la société sous son monarque faisait partie d'un univers divinement ordonné, le décès d'un roi revêtait forcément le caractère d'une crise risquant fort de tourner en désastre. C'est le chaos qui menaçait, et peut-être, n'était-ce pas surtout une menace s'exerçant sur le plan humain. Car, pour la plupart des peuples, la mort n'est pas un phénomène « naturel » au sens moderne du mot, mais une victoire de puissances hostiles. Le décès du roi montrait que les puissances du mal avaient temporairement obtenu le dessus, bien que les Egyptiens aient eu tendance à dissimuler cette idée en usant d'euphémismes. L'événement historique, la mort d'un roi donné, était, bien entendu, transposé sous une forme mythologique éternelle : Seth avait tué Osiris.

Le danger du chaos se présentait aussi sur le terrain politique, quand bien même la nature de la royauté en Egypte ait exclu l'apparition de prétendants qui marque presque tous les interrègnes des empires assyrien et romain. Sans doute, les princes du sang royal pouvaient revendiquer le pouvoir, quoique normalement c'eût été le fils aîné qui devait succéder (1). Touthmosis III rapporte comment il fut choisi pour souverain par un oracle d'Amon qu'il n'avait pas sollicité (2). Mais les dieux n'étaient pas toujours aussi obligeants, et certains indices laissent voir que déjà au commencement de la

(1) Selon toute vraisemblance, les changements de dynastie résultèrent du mariage d'un outsider avec une princesse de sang royal ; ou bien, après une période confuse, une nouvelle lignée qui réussissait à unifier le pays pouvait voir dans ce succès la preuve d'une réelle intervention des dieux, travaillant par elle. Nous sommes extrêmement peu renseignés sur les faits, parce que les documents officiels les ont remaniés pour sauvegarder une idéale continuité. Ainsi, le papyrus de Turin n'indique aucune interruption dans la descendance de Menès avant la sixième dynastie (cf. ci-dessus, p. 78, n. 3). Tous les rois en remontant jusqu'à Menès figurent comme ancêtres aux fêtes de Min de Ramsès II et de Ramsès III (ci-dessus, p.137). Autre exemple, très significatif : le roi Sebekemsaf (treizième dynastie) achève un portail à Médamoud « en continuation de ce qui avait été fait par son père Sesostris III », lequel n'était même pas de sa maison. Cf. R. COTTEVIELLE-GIRAUDET, *Fouilles de Médamoud*, 1931 (*Instit. franç. d'archéol. du Caire*, vol. IX, p. 6).

(2) SETHE, *Urk.*, IV, 156 ; BREASTED, *Ancient records*, II, 140.

quatrième dynastie plusieurs princes se disputaient le pouvoir. Alors le chaos envahissait l'Etat.

Les Egyptiens ont inventé un système qui atténuait les risques et qui avait en outre l'avantage de se conformer au modèle mythologique d'« Horus dans les bras de son père Osiris ». Ce système consistait à investir l'héritier présomptif de la corégence, avec son père. Dès lors, on espérait que la transition, après la mort du roi, serait on ne peut plus simple et facile :

> Le dieu pénétra dans son horizon ; le roi Amenemhat s'envola vers le ciel ;
> Il s'unit au disque du soleil, et le corps divin alla se fondre avec son seigneur (1).

Le corégent demeurait seul en fonction (2).

Presque tous les rois du Moyen Empire et beaucoup de ceux du Nouvel Empire accédèrent au trône comme corégents. Hatchepsout sur ses bas-reliefs emploie la corégence comme une pieuse fiction : on voit son père, qui en réalité était mort avant l'avènement de cette reine (3), présenter sa fille au peuple comme « roi ».

D'autre part, nous savons que même la pratique de la corégence ne préservait pas le pays des troubles politiques à la mort d'un roi. Le même texte que nous avons cité et qui décrit le roi Amenemhat I[er] retiré en paix dans le ciel, continue en disant que Sinouhé, héros du récit, fut si effrayé quand il apprit la nouvelle qu'il s'enfuit précipitamment du camp du prince hériter, le corégent, avec qui il menait

(1) Ainsi commence l'histoire de Sinouhé.

(2) Si l'institution de la corégence se comprend aisément comme procédé politique, son sens théologique reste difficile à élucider. Je ne connais pas de référence à considérer en l'espèce. La formule d'avènement : « Horus dans les bras d'Osiris » ne s'appliquait pas avant que le roi ne mourût. Le corégent peut avoir été dans la situation d'un nouveau souverain pendant la période de transition entre avènement et couronnement. Parfois, le prince devenait corégent quand il avait « atteint l'âge de raison ». Cf. DE BUCK, *Analecta orientalia*, XVII, 55, n. 26, qui traduit la nouvelle stèle-sphinx d'Amenophis II : « Sa Majesté fut couronnée roi étant un magnifique jeune homme, quand elle eut atteint l'âge de dix-huit ans révolus. »

(3) NAVILLE, *Deir el Bahari*, vol. II-III, pl. 56-64. W.-F. EDGERTON, *The thutmosid succession*, a montré que Touthmosis I[er] mourut probablement avant que Hatchepsout accédât au pouvoir. Officiellement elle était régente pour le jeune Touthmosis III, son neveu et mari, fils de son demi-frère, Touthmosis II qui avait élevé le jeune garçon à la corégence. Il est intéressant de noter que l'inscription biographique d'un fonctionnaire, Ineni, relate la mort de Touthmosis I et de Touthmosis II, ainsi que l'avènement de Touthmosis III encore enfant, mais reconnaît seulement les pouvoirs de Hatchepsout, *de facto*, et non pas sa qualité de successeur légal, que les reliefs et inscriptions de cette princesse prétendent démontrer. L'inscription d'Ineni (BREASTED, *Ancient records*, vol. II, par 108, 116, 118, 341) dit ceci : « Le roi (Touthmosis I[er]) *se reposa de la vie, partant pour le ciel*, ayant achevé ses années dans la joie de son cœur. Le faucon dans le nid (apparut comme) le roi de Haute et Basse Egypte, Aa-kheper-en-rē (Touthmosis II). Il devint roi du pays noir et souverain du pays rouge, ayant pris possession des deux régions en triomphe. « *Il partit pour le ciel en triomphe, s'étant uni aux dieux.* Son fils (Touthmosis III) se tint, à sa place, comme roi des deux pays, étant devenu souverain sur le trône de celui qui l'engendra. Sa sœur, la divine épouse Hatchepsout, disposa les (affaires) des deux pays selon ses plans. »

campagne ; ce prince, quant à lui, se hâta de rejoindre la capitale sans même en avertir son armée, et il assura la succession sous le nom de Sésostris Ier. Un autre document, intitulé « Instructions que donna le roi Amenemhat Ier quand il parla à son fils en une révélation (reçue en) songe » a été identifié comme étant un « pamphlet politique », composition littéraire, de propagande pour Sésostris et sa cause, publié après qu'Amenemhat eut été assassiné en l'absence de son fils et probablement par ses propres chambellans (1).

La succession au trône comportait deux étapes, qui ne sont pas toujours convenablement distinguées. Nous pouvons les appeler « avènement » et « couronnement ». Le couronnement sanctionnait la transmission du pouvoir au nouveau roi. Les dangers de l'interrègne n'étaient définitivement surmontés que lorsque cet acte final avait été accompli. Mais le couronnement ne pouvait avoir lieu à n'importe quel moment qui eût paru propice. Il fallait attendre quelque nouveau commencement dans les processus naturels. Car la royauté, n'étant pas une institution purement politique, était tenue de se conformer aux événements cosmiques comme elle devait s'adapter aux vicissitudes de la communauté. Voilà pourquoi le couronnement coïncidait avec l'un des renouvellements de la nature, au début de l'été ou de l'automne. Par exemple, à Médinet Habou, on trouve indiquées une date pour l'avènement de Ramsès III et une autre pour son couronnement (2).

Cela n'empêche pas que le nouveau roi entrait en activité le plus tôt possible. C'est la première étape, ce que nous appelons l'avènement. Il se plaçait au lever du soleil, afin qu'il pût y avoir accord favorable entre le commencement du nouveau règne et le début du nouveau jour sous la souveraineté de Rê, père et prototype des rois. Voici la description de l'avènement d'Aménophis II ;

Le roi Touthmosis III monta au ciel ;
Il fut uni au disque solaire ;
Le corps du dieu rejoignit celui qui l'avait créé.
Quand parut le matin suivant
Le disque solaire se mit à briller,
Le ciel fut tout resplendissant,
Le roi Aménophis II fut installé sur le trône de son père (3).

(1) A. de Buck, dans *Mélanges Maspero*, I, 2, 847-852.
(2) Nelson *et al.*, *Medinet Habu*, vol. III, pl. 152, l. 553 ; pl. 163, l. 1191. Le docteur K.-C. Seele me signale que Ramsès III raya de son calendrier la date du couronnement et y substitua une fête de victoire (*ibidem*, pl. 162-164). D'autre part, son avènement fut célébré durant toute sa vie, et même après sa mort, sous Ramsès X (*Zeits. äg. Spr.* LXXII, 114) et ceci se comprend aisément. Parce qu'il fallait choisir, l'avènement importait plus que le couronnement, puisque le couronnement ne faisait que compléter la transmission du pouvoir qui avait eu lieu à la mort du prédécesseur du roi. En certaines circonstances la distinction, apparemment, était perdue de vue. Le docteur Černý a établi que Ramsès IV fut couronné le jour de son avènement, qui était aussi celui de l'assassinat de son prédécesseur, Ramsès III. *Zeits. äg. Spr.* LXXII, 109-118. Voir ci-après, p. 156, n. 3.
(3) Sethe, *Urkunden*, IV, 895, 17-896, 8.

Les trois faits qui se produisirent à l'aurore sont relatés avec précision et ne sont pas seulement parallèles ou similaires comme nous le croirions ; la lumière qui se répand est mentionnée entre le lever du soleil et l'avènement ; elle participe à l'un et à l'autre.

La titulature que prenait le roi était rédigée dans la « maison de vie », lieu d'études et de travaux érudits, où se compilaient des ouvrages religieux, se donnaient des interprétations et s'organisaient les programmes des solennités (1). La nouvelle titulature était officiellement portée à la connaissance des fonctionnaires dans tout le pays, car tout serment se formulait par la « vie » du roi dont il fallait énoncer le nom (2). Il paraît probable aussi que pendant cette période le nouveau souverain parcourait le pays, visitait les sanctuaires des principaux dieux et célébrait le jeu du mystère de la succession dans certaines villes (chap. 11). En même temps, le corps du roi défunt était préparé pour son ensevelissement.

Ensuite arrivait le moment où l'accès définitif au pouvoir était devenu possible. Ce moment favorable pouvait être le jour du nouvel an ou quelque autre point de renouvellement dans le cycle de la nature. Car l'année solaire n'est pas une conception primitive ; plusieurs « jours du nouvel an » peuvent s'y insérer (3). Chaque important nouveau départ, le réveil de la végétation, les équinoxes ou les solstices, en Egypte, la montée ou la décroissance de l'inondation du Nil, bref tout périodique renouveau de vie dans la nature peut être compris comme le commencement d'un cycle, invitant l'homme aussi à une nouvelle aventure. La vulnérabilité du sort des primitifs exposés à des forces naturelles imprévisibles conférait une importance particulière à la périodicité dans la nature. Peut-être involontairement, l'homme primitif relie tous ses actes à ces événements dont le retour peut être sûrement attendu. L'harmonie entre la nature et l'homme, ainsi établie, est ressentie comme un puissant appui et peut-être comme la condition même du succès.

Le calendrier égyptien (cf. chap. 6, note 1 de la p. 123) partait du premier jour du premier mois de la saison de l'inondation (1er Thoth), lequel à l'origine coïncidait avec le commencement de la montée du Nil. Mais quatre mois après survenait un nouveau commencement, marqué par la fin de l'inondation, lorsque le Nil rentrait dans son lit, on semait la prochaine récolte. En conséquence, le premier jour du premier mois de la « saison de la venue » (1er Tybi) se célébrait comme *rite de passage* approprié à un commencement nouveau, sans être le premier de l'an du calendrier. Ce « jour du nouvel an » d'automne était placé sous le patronage d'un démon-serpent, du nom de Nehebkaou, ce qui peut se traduire par « dispen-

(1) Gardiner, *Journ. eg. arch.*, XXIV, 1938, 175 s.
(2) Un exemplaire d'un rescrit annonçant l'avènement de Touthmosis Ier a été conservé, Erman, *Zeits. äg. Spr.*, XXIX, 116-119.
(3) M.-P. Nilsson, *Primitive time-reckoning*, Lund, 1920, p. 45-108, 266-277 ; Wensinck, *Acta orient.*, I, 158 s.

sateur de dignités » (1) ou : « celui qui unifie les kas » (2) (d'Horus et d'Osiris) ; dans les deux cas, il y a allusion à la prise de pouvoir définitive par le nouveau roi. Dans les textes des pyramides, il est dit en outre que Nehebkaou reçoit parmi les dieux le roi défunt à son arrivée ou lui prépare un repas, ou bien que cette arrivée est annoncée à Nehebkaou et à Rē (3). Cette cérémonie peut avoir été le pendant céleste de l'office incombant à Nehebkaou lors du couronnement du roi défunt, ou bien elle peut faire partie de son rôle lors du couronnement de son successeur ; car l'enterrement d'Osiris (4) avait lieu la veille du couronnement d'un nouveau roi, le dernier jour du mois de Khoiak. Autrement dit, le roi défunt était enterré (et annoncé aux dieux comme nouvel arrivant dans l'au-delà) juste avant que le nouveau roi fût couronné. Cf. chap. 14 ; 15, C.

Les solennités duraient au moins cinq jours, à partir de la fête de Sokaris, le 26 Khoiak, pour prendre fin le 1[er] Tybi. On a supposé à bon droit que les plus importantes de ces cérémonies répétaient les observances par lesquelles Menès avait établi sa souveraineté sur les deux pays. La célébration, le 26 Khoiak, d'une cérémonie appelée « la course autour des murs (blancs) » confirme cette hypothèse. Pour le moment, nous désirons seulement souligner le fait qu'au cours de l'année il y avait au moins deux périodes pendant lesquelles il convenait qu'un roi fût couronné, pour rétablir entre la société et la nature l'harmonie brisée par la mort du précédent souverain. Voilà pourquoi il est dit de Touthmosis I[er], quand il désigne la date du couronnement de Hatchepsout : « Il savait qu'un couronnement le jour du nouvel an était bon, pour être le début d'années pacifiques. »

(1) A.-W. SHORTER, *Journ. eg. arch.*, vol. XXI.
(2) GARDNER, *Journ. eg, arch.*, II, 123 s. Voir aussi SETHE, *Kommentar*, II, 42 ; KEES, *Totenglauben*, p. 293.
(3) *Pyram.*, 340 *b*, 346 *a*, 356 *a*, *b*, 361 *a*, 1708 *c*, *d*.
(4) La portée de la combinaison des fêtes annuelles d'Osiris et des rites du roi défunt sera précisée au chap. 15, *C*. BRUGSCH, *Thesaurus*, V, 1125, soutient que le couronnement avait toujours lieu le 1[er] de Tybi, parce qu'il suivait l'enterrement d'Osiris. A Edfou, le 1[er] Tybi est le jour de l'avènement et du couronnement du dieu Horus. Nous savons cependant, par l'inscription de Hatchepsout, que la date du 1[er] de Thoth pouvait également être choisie. Il faut admettre que la majorité des dates conservées sur les inscriptions, se référaient à l'avènement, à la prise effective de ses pouvoirs par le nouveau roi, puisque ces dates se répartissent un peu partout à travers l'année.

CHAPITRE IX

LE COURONNEMENT

Le protocole du couronnement peut se reconstituer dans ses grands traits, en partant de trois sources différentes. Les bas-reliefs de certains temples du Nouvel Empire, les textes des pyramides et le mystère (théâtral) de la succession que nous étudierons à part, au chapitre 11. Dans le temple de Hatchepsout à Deir el Bahari, font suite aux scènes de la naissance quelques autres scènes qui concernent l'avènement (1). Toutefois, elles ne nous montrent pas l'exécution rituelle du cérémonial, mais plutôt la signification même de l'événement, servant à proclamer la légitimité et la sanction divine de cette monstruosité théologique, une femme sur le trône d'Horus.

Les deux premières scènes de cette série ont pour objet la présentation de Hatchepsout aux dieux. D'abord Amon et Harakhti la purifient ; ensuite, Amon, tenant sur ses genoux un jeune prince (*sic*), fait face à l'assemblée des dieux. Ceux-ci reconnaissent Hatchepsout comme étant fille d'Amon et ils expriment les souhaits en sa faveur (voir ci-dessus, p. 119). A côté, on voit la reine parcourant le pays avec son père et visitant divers temples. Pendant ce voyage, à nouveau les dieux la reconnaissent.

Un (chacun) des dieux conduisait l'autre ; ils venaient autour d'elle jour après jour et disaient : Sois la bienvenue, sois la bienvenue, fille (d'Amon). Contemple ta loi et ton ordre dans le pays. Tu le règles, tu rectifies ce qui y est défectueux... Nous reconnaissons le descendant (littéralement : l'œuf) de celui qui nous créa... Ton âme est créée dans le cœur de ton peuple (en sorte qu'ils disent) : Elle est la fille du Kamoutef qu'aiment les dieux.

De Kamoutef nous aurons à parler plus loin (chap. 14). Notons que l'ordre dans le pays est l'ordre du roi, exactement comme l'ordre dans l'univers est l'ordre du créateur. Le voyage s'achève en rendant visite à Atoum à Héliopolis.

Après cela, on apporte les couronnes et on en fait connaître les

(1) Voir ci-dessus, chap. 5, *B*. Cf. NAVILLE, *Deir el Bahari*, vol. II-III, pl. 56-64 ; SETHE, *Urk.* IV, 242-265. SETHE, *Dramatische Texte*, p. 4, remarque que l'orthographe des textes de Hatchepsout conserve des traces d'une haute antiquité. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis*, p. 13, fait erreur en datant les textes d'après l'introduction du titre « fils de Rē » dans le protocole pharaonique ; les textes ne dépendent pas d'une parenté solaire, mais du concept de Kamoutef, pour lequel suffit l'identité immémoriale du roi avec Horus.

noms à Hatchepsout. Plus loin, la reine figure couronnée et revêtue du costume royal devant Amon. Là s'effectue dans le monde des dieux l'exact équivalent de ce qui a lieu sur la terre, à la fête Sed, lorsque le prince héritier rend hommage au roi. Le prince est reçu par un prêtre, Inmoutef, qui se tient devant le trône, comme le prêtre Sem à l'Ancien Empire, qui joue le rôle du roi pendant toute la durée du jubilé. Sur nos bas-reliefs, Hatchepsout est debout devant le trône d'Amon, reçue par un prêtre Inmoutef qui dit : « Tu es apparue sur le trône d'Horus. Tu guides tous les vivants. Tu es remplie de joie, vivant avec ton ka éternellement comme Rē. » Les esprits des ancêtres acclament la reine, tandis que les scribes divins Seshat et Thot en prennent note. Thoth dit : « J'établis alors pour toi tes couronnes de (Rē), et tu vis étern[ellement sur le trône d'Horus comme Rē] (1). Cette série de sculptures représente la suite des événements transposés sur le plan surnaturel. Le bref compte rendu de l'instauration de Touthmosis III sépare également sa mise en présence des dieux et la description de son autorité effective (2). La confrontation divine a lieu avant que soit fixée la titulature du nouveau roi, et, immédiatement après, le dieu rend l'oracle prononçant que le prince sera roi ; cela coïncide normalement avec l'avènement. Si, de même, nous interprétons la présentation aux dieux comme désignant l'avènement de Hatchepsout, ses visites aux sanctuaires du pays peuvent être considérées comme une cérémonie qui, normalement, prenait place entre l'avènement et le couronnement ; les scènes finales représentent évidemment le couronnement lui-même.

Puis les reliefs nous montrent l'équivalent humain de ces événements transcendants bien qu'ils ne représentent pas de faits réels. En premier lieu apparaît la fiction de la corégence (voir ci-dessus, chap. 8). Hatchepsout étant placée devant Touthmosis I[er] sur son trône, ce roi pose les mains sur ses épaules et la présente aux « nobles du roi, aux notables, aux amis, aux gens de la cour et aux chefs du peuple ». La titulature est proclamée ; tous se réjouissent. Ces actes correspondent, naturellement, à l'avènement. On se livre alors aux préparatifs du couronnement qui aura lieu au prochain jour de nouvel an ; nous avons élucidé le sens de ce choix.

Puis le couronnement est mentionné d'une manière curieuse : il ne fait pas partie du récit mais est figuré sous la forme très ancienne que nous trouvons déjà sur les tablettes d'ivoire de la première dynastie, sur lesquelles tous les événements importants sont consignés et qui forment les annales du royaume. La titulature de la reine, la date et finalement les deux cérémonies marquant le couronnement de chaque roi après Menès, sont ainsi énoncées : « Premier mois de

(1) Une série de bas-reliefs similaires décrivait l'avènement de Ramsès II, *Journ. of. égypt. arch.*, XX, 1934, 18 s. et pl. III.
(2) Dans BREASTED, *Ancient records*, vol. II, l'oracle est décrit au par. 140 ; la confrontation avec Amon-rē, dans les par. 141 s. ; la titulature énoncée aux par. 143-147, l'établissement du gouvernement effectif, au par. 148.

l'inondation, nouvelle année, commencement d'années pacifiques, (jour) du couronnement du roi de Haute et Basse Egypte. Union des deux pays. Course autour des murs. Fête du diadème. »

Les reliefs de Deir el Bahari consacrent beaucoup de place aux diverses purifications qui ponctuaient l'accomplissement des rites, et moins de place que nous ne le désirerions, aux détails mêmes de la cérémonie. On voit cependant que la reine est amenée aux deux sanctuaires, d'abord à celui de la Haute Egypte, conduite par l'Inmoutef, ensuite à celui de la Basse Egypte, conduite par l'Horus d'Edfou. Les couronnes sont posées sur sa tête par Horus et par Seth ; cet acte symbolise le fait que son accession au pouvoir pacifie vraiment le pays.

Ceux des éléments constitutifs du protocole du couronnement qu'on a représentés en sculpture sont ceux que les anciens estimaient les plus importants, les plus significatifs ; ils ne nous permettent pas de voir la cérémonie passer sous nos yeux. Toutefois, un petit supplément d'information nous est apporté par les textes des pyramides, qui donnent à penser que les couronnes étaient réellement posées sur le front du roi dans les deux chapelles. Ouadjet, le Cobra de Basse Egypte, et Nekhbet l vautour de Haute Egypte étaient les déesses protectrices de ces deux sanctuaires et étaient en outre immanentes à la couronne rouge et à la couronne blanche. Ces couronnes étaient donc des objets chargés de puissance ; en fait, on ne les distinguait pas toujours des divinités elles-mêmes, comme le prouve une série d'hymnes adressés aux couronnes (1). Il semble que les couronnes étaient déposées dans le double sanctuaire lors du couronnement et que le roi s'en approchait. La section des textes des pyramides à considérer ici (incantations 220-222) se rapporte seulement au couronnement de Basse Egypte. Il débute par un hymne adressé à cette couronne en tant que déesse. Les portes de son sanctuaire s'ouvraient et l'on récitait une série d'épithètes. Une phrase, prononcée par le roi, indique que le couronnement, l'accès à la royauté, équivaut à une renaissance du pouvoir royal et, en même temps, à une renaissance de la déesse : « Quand tu es nouvelle et jeune. » La déesse est simplement la personnification du pouvoir royal, « la grande magicienne », elle est donc immanente à la couronne.

Les portes de l'horizon (voir p. 70, n. 1) sont ouvertes ; leurs verrous [sont tirés.
Il vient à toi, ô couronne rouge (2) ; il vient à toi, l'enflammée (3) ;

(1) A. ERMAN, *Hymnen an das Diadens der Pharaonen*, *Abhandl. der preuss. Akad., phil.-hist. Klasse*, 1911, nº 1. Voir ci-dessus, chap. 5, *B*, 7, *B*, des objets inanimés que l'on croit remplis de pouvoir.
(2) Ou, peut-être, doit-on lire « Neith ». La déesse, Neith de Saïs, porte toujours la couronne rouge, et certains indices donnent à penser que *bity*, le titre du roi de Basse Egypte, est en rapport avec Saïs (SETHE, *Urgesch.*, p. 67 s. ; VON BISSING-KEES, *Unters.*, p. 48). La couronne rouge se voit sur un vase prédynastique, WAINWRIGHT, *Journ. eg. arch.*, IX, 26 s.
(3) Le mot *nezert*, flamme, identifie l'interpellée à la déesse Ouadjet, l'uraeus, dont le venin est une flamme. Ce nom est en rapport avec celui du double sanctuaire de Basse Egypte, *per-nezer* (voir SETHE, *Kommentar*. I, 102).

Il vient à toi, ô grande ; il vient à toi, ô magicienne !
Il s'est purifié pour toi...
Puisses-tu être satisfaite de lui !
Puisses-tu être satisfaite de sa purification !
Puisses-tu être satisfaite des mots qu'il te dira :
« Combien belle est ta face quand tu es nouvelle et jeune ! »
Un dieu t'a portée, le père des dieux ;
Lui (le roi) vient à toi, ô magicienne,
C'est Horus qui a combattu pour protéger son œil, ô magicienne !
(*Pyram.*, 194 s.)

Suit une litanie que le roi adresse à la couronne et qui a évidemment pour but de lui faire obtenir le pouvoir résidant dans la couronne. A la fin des récitations du roi apparaît un jeu d'idées typiquement égyptien que l'on croyait susceptible d'établir entre eux des relations. Le texte cité appelle la couronne « l'œil d'Horus ». Nous étudierons plus loin cet important concept (chap. 11). Remarquons que le roi s'y réfère de nouveau à la fin de la litanie ci-dessous citée formant la suite du rituel du couronnement. Puisque la déesse de la couronne est l'œil d'Horus, on peut dire qu'elle est venue d'Horus : le roi. Cependant, comme déesse, elle est la mère du roi (Cf. ci-dessus, chap. 3, *B*). C'est pourquoi le roi affirme être sorti d'elle. Et il est même possible que cette relation — existant en puissance avec chaque déesse — soit ici ressentie comme pleine de signification, de même que le trône, Isis, « faisait » le roi (chap. 3, *B*), et par conséquent était sa mère, la couronne « fait » du futur roi un roi (1). Voici ce que celui-ci récite :

O couronne rouge, ô Inou, ô grande,
O magicienne, ô serpent de feu,
Que la terreur de (envers) moi soit comme la terreur de toi,
Que la peur de (envers) moi soit comme la peur de toi,
Que le respect de moi soit comme le respect de toi,
Fais que je gouverne que je sois un guide des vivants
Que l'amour de moi soit comme l'amour de toi.
Fais que je sois puissant, que je sois un guide des esprits,
Rends ma lance solide contre mes ennemis !

O Inou, tu es issue de moi,
Et je suis sorti de toi.

Il semble probable que la couronne était posée sur la tête du roi pendant qu'il s'adressait ainsi à la déesse, ou à la fin de ce discours, car le texte est immédiatement suivi d'un hymne au nouveau couronné.

(1) Le texte comporte d'autres spéculations théologiques, si l'on admet que la mention du « père » de la couronne comme « père des dieux » n'a pas seulement pour but de rehausser sa fille, mais que ce titre se réfère à Geb, qui le porte souvent et qui est, tout naturellement, le père de serpents émergeant de la terre. La déesse couronne est alors la sœur du fils de Geb, Osiris, comme le dit expressément un passage des pyramides (*Pyram.*, 309 *a*).

La Grande t'a donné naissance
L'Exaltée t'a orné ;
Car tu es Horus qui a combattu
Pour la protection de ton œil.

L'hymne que nous allons maintenant citer représente une nouvelle partie des cérémonies. Il établit la parenté du nouveau roi avec le dieu-soleil et créateur Atoum. Le roi n'apparaît pas comme étant l'héritier légitime — formule de sa relation avec Osiris, — mais comme un fils qui est un successeur éloigné et qui conforme son gouvernement à celui de son modèle. Aussi est-il fait pour « se tenir » élevé au-dessus du pays, comme Atoum sur la colline primordiale quand il assuma la royauté du monde qu'il créa (cf. chap. 13, *B*). Il y a une nette allusion à la création, dans la manière dont le pays est décrit. En même temps, le roi est, semble-t-il, présenté au dieu-soleil (« que Rē puisse te voir »), et le morceau s'achève par une prière en faveur du nouveau monarque.

Tiens-toi (en tant que roi) au-dessus de lui, au-dessus de ce pays [qui est issu d'Atoum,
Sa salive (1) qui est sortie du scarabée.
Sois (roi) sur lui ; sois au-dessus de lui,
Que ton père puisse te voir,
Que Rē puisse te voir,
Il vient à toi, ô (toi) son père ;
Il vient à toi, ô Rē !

(Sept répétitions avec d'autres épithètes).

Qu'il atteigne les Cieux
Et reçoive l'horizon,
Qu'il domine les neuf arcs
Et munisse (d'offrandes) l'Ennéade !
Mettez-lui en main la houlette,
Qu'ainsi la tête de la Basse et de la Haute Egypte soit courbée.
(*Pyram.*, 196-203.)

Il semble qu'à la fin la houlette était remise au roi. Le texte donne donc là un détail du cérémonial observé durant une partie du couronnement. Le but de ce cérémonial était de transmettre au roi le pouvoir inhérent à certains objets sacrés. Une parenté s'établissait entre le monarque et l'objet dans lequel se trouvait la force de la royauté. Il est significatif de constater que le morceau présente le caractère d'une incantation, dont le rythme à périodes est fait apparemment pour opérer un charme sur les exécutants, incantation qui peut être ressentie comme effectuant de force la transmission. Une cérémonie similaire prenait naturellement place dans le double sanctuaire de Haute Egypte.

(1) Neshesh : salive, équivaut peut-être à : semence (sperme). Les différents liquides émis par le corps ne sont pas toujours nettement distingués. Le « scarabée » vise le dieu-soleil en tant que Khepri. Cf. ci-après, chap. 13, *A*, *in limine*.

Nul doute qu'aient assisté aux solennités les ancêtres royaux appelés, nous l'avons constaté, dieux des doubles chapelles ; d'autre part, lorsque l'on voit le roi entreprendre la course autour des murs, leurs enseignes l'accompagnent. A ce moment-là, les hymnes que nous citons à la fin du chap. 4, devaient être chantés, ils expriment le profond soulagement du peuple sorti de l'interrègne, heureux d'avoir un nouveau roi, convaincu que l'Etat et, du même coup, on l'a vu, la nature peuvent être envisagés avec confiance, comme étant en mesure de suivre leur cours habituel et préordonné. Le temps qui avait été dans la confusion est remis en ordre.

CHAPITRE X

LA TRANSFIGURATION DU PRÉDÉCESSEUR DU ROI

Entre l'avènement et le couronnement, pendant que le roi prenait le pouvoir, publiait son protocole et visitait les divers sanctuaires du pays, le corps de son père et le temple funéraire qui le recevrait étaient préparés pour les obsèques. La veille du couronnement, les rites d'ensevelissement se complétaient en célébrant la résurrection du roi défunt dans l'au-delà (1).

Le rituel des funérailles royales s'inspirait en partie du lien de parenté imposant au nouveau roi, comme à tout Egyptien, le devoir d'assister son père à travers la crise de la mort. Plus importante encore était la mise en acte (et ainsi la réalisation) du prototype mythologique de la royauté, Horus succédant sur le trône à Osiris assassiné. C'est pourquoi les obsèques du prédécesseur du roi, ou plutôt sa transfiguration produite ou favorisée par le rituel funéraire, faisait partie des cérémonies de la succession.

Les Egyptiens, nous l'avons vu, observaient une période d'attente entre le fait même de la mort et l'accomplissement des rites d'ensevelissement (cf. chap. 5). Pendant ce temps, « les kas se reposaient » et les morts dépendaient des vivants pour que prît fin leur inertie. La complexité du rituel funéraire, l'accumulation des charmes et incantations, la concentration et l'effort prolongés requis des survivants, étaient à la mesure de l'événement qui en était le résultat : la résurrection du mort.

Si le défunt était un roi, les procédés habituels se compliquaient à cause de la nécessité de reconnaître la transfiguration spécifique qui se produisait. Si la mort du souverain, considéré comme individu, requérait des rites de résurrection, elle indiquait en même temps que le feu roi était devenu Osiris et qu'il continuerait à répandre ses bienfaits sur le peuple, tout en protégeant son fils et successeur, de tout le pouvoir surhumain dont il disposait.

(1) A Busiris et à Dendérah, le dernier jour du mois de Khoiak était désigné comme « funérailles d'Osiris ». Un texte de Dendérah (MARIETTE, *Dendérah*, vol. IV, pl. 77) montre que l'enterrement d'Osiris s'effectuait du 24 au 30 Khoiak, avec de grands transports de joie anticipant sur sa résurrection se produisant le dernier jour du mois. La préparation de la momie est décrite en détail. Finalement, « il sort de son sommeil et, réveillé, il s'envole comme l'oiseau *Benou* ; il se fait une place dans le ciel sous la forme de la lune. Malheureusement ces textes tardifs s'intéressent avant tout aux détails purement rituels. Voir ci-après, p. 266, n. 1.

Ces deux aspects de la mort du roi s'expriment dans les textes funéraires. Nous considérons en premier lieu l'identification à Osiris (voir aussi chap. 15), mais il faut bien comprendre dès l'abord que les deux aspects n'étaient pas toujours séparés. En effet, maintes formules d'incantation ont pour but de ressusciter le roi défunt comme individu, en faisant appel aux prérogatives divines qu'il détient en sa qualité d'Osiris. Parfois, l'aspect personnel prévaut à tel point que les formes mythologiques sont complètement dénaturées. Ainsi un texte fait du roi défunt Teti le successeur d'Osiris dans l'au-delà, peut-être pour essayer d'établir un lien dans la pensée des survivants entre le roi tel qu'on se le rappelait et Osiris à qui l'on devait maintenant l'identifier.

Tu es sur le trône d'Osiris,
Comme successeur du chef des Occidentaux (Osiris).
Tu t'es chargé de son pouvoir
Et tu as pris (1) sa couronne.
O roi Teti, comme c'est aimable, combien c'est grand,
Ce que ton père Osiris fait pour toi !
Il t'a cédé son trône
En sorte que tu commandes ceux aux sièges cachés (les morts)
Et que tu guides les vénérables (les morts). (*Pyram.*, 2021-2023.)

Les épithètes données au roi défunt résultent de l'évolution que la personne même d'Osiris avait déjà subie à l'Ancien Empire lorsque ces textes furent inscrits dans les pyramides. Tous les aspects ainsi revêtus procèdent du fait fondamental qu'Osiris est le souverain défunt ; tous sont appliqués dans les textes des pyramides au roi défunt. Nous les étudierons dans le chap. 15, en ne traitant dans le présent chapitre que de la conception fondamentale. Le roi Ounas étant mort, il est appelé « celui qui est dans Nedyt » (*Pyram.*, 260 s.), ceci aboutit à son identification directe à Osiris, qui dans le mythe, avait été tué par Seth à Nedyt, ou « sur les rives de Nedyt ». Quelquefois le rituel en usage au cours des funérailles en vue d'opérer la transfiguration du roi mort est reconnaissable comme dans le texte des pyramides que voici et qu'on peut supposer avoir été récité à l'occasion de la « neteryt » (déification), puisqu'il présente aux dieux le défunt roi Ounas comme étant Osiris ; le texte commence par une litanie :

Atoum, celui-ci est ton fils, Osiris, que tu as fait survivre et vivre.
Il vit, et de même cet Ounas vit ;
Il n'est pas mort, et de même cet Ounas n'est pas mort ;
Il n'a pas disparu, et de même cet Ounas
Ne disparaît pas. (*Pyram.*, 167.)

Des présentations analogues sont faites aux autres dieux de l'Ennéade, qui servent à exprimer la relation établie entre la royauté et

(1) SETHE traduisait : « reçu », mais c'est une reconstitution ; HAYES, *Senwosret-ankh*, col. 513 *ḥnp*, « emporté » ou « volé » (remarque de J.-A. WILSON).

l'ordre des dieux, (cf. chap. 15). C'est pourquoi nous trouvons Seth, l'un des membres de l'Ennéade, parmi les dieux à qui Ounas est présenté comme étant Osiris. Viennent ensuite Thot et d'autres dieux.

Après quoi le texte s'adresse à la déesse Nout (1) :

Nout, celui-ci est ton fils, Osiris,
De qui tu disais : Il est né à votre père.
Tu as nettoyé sa bouche (souillée par la terre où il avait été enterré);
Sa bouche a été ouverte par son fils Horus qu'il aime ;
Ses membres sont comptés par les dieux (*Pyram.*, 179.)

A ce moment le texte s'adresse brusquement à Osiris en lui donnant des noms divers, mais en répétant le refrain de la litanie (2) : « Il vit, de même cet Ounas vit », etc., jusqu'à ce que le texte se change en un texte d'offrande de sacrifice funéraire : « En ton nom, de celui qui est dans Dep », que tes mains entourent Ikhet (le repas), ta fille ; nourris-toi d'elle. » Ceci devient le nouveau refrain, alors que se succèdent les noms par lesquels on s'adresse à Osiris. Pourtant l'ancienne litanie revient encore en appendice : « Il vit, de même cet Ounas vit ». Puis le sacrifice est identifié à l'offrande donnant la vie, à l'œil d'Horus (cf. chap. 11).

Ce que tu as mangé est un œil ; ton corps en est rempli.
Ton fils Horus s'en est privé pour toi, en sorte que tu puisses en [vivre.

toujours avec le refrain : « Il vit, de même cet Ounas vit », jusqu'aux phrases finales, décrivant l'identification d'Ounas à Osiris :

Ton corps est le corps de cet Ounas ;
Ta chair est la chair de cet Ounas ;
Tes os sont les os de cet Ounas.
Tu vas, et ainsi Ounas va ;
Ounas va, et ainsi tu vas. (*Pyram.*, 192 s.).

Un autre texte, établissant l'identité entre le défunt roi Pepi et Osiris, procède différemment ; au lieu d'user d'incantations, il décrit l'arrivée parmi les dieux du monarque défunt, là plusieurs traits du mythe d'Osiris sont reconnus comme s'appliquant à Pepi, et finalement le dieu-soleil confirme l'identité, ainsi que la succession du fils du roi à la royauté terrestre.

O Pepi, tu es parti pour devenir un esprit, pour devenir puissant comme un dieu, toi, sur le trône d'Osiris !
....

(1) J.-A. WILSON a indiqué que ce qu'il y avait d'incertain dans l'édition de Sethe, concernant la mention de Nout, n'existe plus dans le texte que donne JÉQUIER, *Le monument funéraire de Pepi II*, vol. I, *Le tombeau royal*, le Caire, 1936, l. 715, *Pyram.*, 179 *a*.

(2) L'allure litanique de ce long morceau explique l'emploi insolite des deuxième et troisième personnes.

Ceux qui servent un dieu sont derrière toi ; ceux qui rendent hommage à un dieu sont devant toi.

Ils répètent : Un dieu vient ! Un dieu vient ! Pepi vient (qui sera) sur le trône d'Osiris.

Cet esprit qui est dans Nedyt vient, le pouvoir qui est dans la province de This.

Isis te parle ; Nephthys te pleure. Les esprits viennent à toi, en se prosternant et ils baisent la terre devant tes pieds.

Tu montes vers ta mère Nout ; elle te prend par la main et te met sur la route de l'horizon, vers la place où est Rē.

Les portes du ciel sont ouvertes pour toi ; les portes du Lieu Frais sont ouvertes pour toi. Tu trouves Rē debout, qui t'attend.

Il te prend la main ; il te mène au double sanctuaire du ciel et il te place sur le trône d'Osiris.

. . . .

Tu te tiens (comme roi), ô Pepi, protégé (vengé), équipé comme un dieu, équipé comme l'est Osiris, sur le trône de celui qui est à la tête des Occidentaux. Et tu fais ce qu'il avait accoutumé de faire parmi les esprits, les astres impérissables.

Ton fils se tient (comme roi) sur ton trône, doué de ton aspect, et il fait ce que tu avais autrefois accoutumé de faire à la tête des vivants, par ordre de Rē, le grand dieu.

Il fait pousser de l'orge et d'autres grains, pour te les offrir.

. . . .

Ton nom qui est sur la terre vit, ton nom qui est sur la terre dure ; tu ne disparaîtras pas ; tu ne seras jamais détruit, dans toute l'éternité. (*Pyram.*, 752-764.)

Le parallélisme entre le roi décédé et son successeur est délicatement tracé : tandis que le défunt fait chez les morts ce qu'il avait coutume de faire (gouverner), son fils le fait sur la terre. La fin du morceau montre aussi à quel point le sort du roi défunt et la continuation de la vie du royaume restaient intimement associés.

Ce texte mentionne le double sanctuaire (cf. chap. 7, *D*) comme s'il se trouvait dans le ciel. Rē y introduit le roi après sa mort, et il l'y introduit en qualité d'Osiris, projetant ainsi dans le ciel un élément des funérailles terrestres. Le roi défunt est amené dans les deux sanctuaires pour rejoindre les esprits des ancêtres. Ceci est particulièrement clair dans le texte que nous allons examiner maintenant. Il commence par les allusions transparentes au mythe d'Osiris, spécialement à la découverte du cadavre par Horus et ses alliés, ici représentés par Thoth. Thoth chasse Seth et ses partisans. S'il est dit que ceci est « disposé », arrangé, par Horus, c'est probablement par allusion à quelque cérémonie — bataille simulée ou procession — comprise parmi les rites funéraires que le pharaon avait organisés pour son père.

Le thème suivant montre comment le roi défunt, devenu Osiris, est établi dans l'au-delà, comme son fils est établi sur la terre, par conséquent comme il avait succédé à son propre père. Nous avons vu dans la « Théologie Memphite » comment Geb décide devant l'Ennéade assemblée qu'Horus, comme fils d'Osiris, a droit au trône. Exactement de la même manière, le roi défunt, en tant qu'Osiris, reçoit sa place légitime dans l'au-delà, et il en résulte en premier lieu qu'Isis et Nephthys peuvent prendre soin de lui.

Ensuite les ancêtres royaux s'unissent au roi défunt. Ceci est important, car il en ressort clairement qu'à sa mort le roi se confondait dans les rangs de cette collectivité d'esprits. On voit bien que les « dieux » sont réellement les esprits ancestraux ; cela résulte des jeux de mots destinés à effectuer l'union. Une fois de plus il est fait mention de la défaite des ennemis du roi, puis celui-ci est établi comme dieu par sa mère, Nout. Une affirmation renouvelée, de la victoire, sert de conclusion au texte. L'intime parenté existant entre le roi défunt et son successeur est introduite à nouveau, en affirmant que le roi mort est le ka de son successeur vivant.

O Osiris-Pepi !

Horus est venu te chercher. Il prit ses dispositions pour que Thot fît reculer devant toi les partisans de Seth ; et maintenant il te les amène tous ensemble.

Il a rempli de peur le cœur de Seth. Tu es plus ancien que lui. Tu es venu avant lui (du sein de Nout, mère d'Osiris et de Seth). Tes qualifications ont préséance sur les siennes. Geb a examiné tes qualifications ; il t'a mis en ta (juste) place. Geb a amené tes deux sœurs, Isis et Nephthys, à tes côtés.

Horus a décidé les dieux (les esprits des ancêtres) à s'unifier avec toi, pour fraterniser (*'sn*) avec toi en ton nom de « Celui du Senout », et à ne pas te rejeter (*twr*), en ton nom de « Celui des deux sanctuaires » (*iterty*).

Il a décidé les dieux à te faire justice. Geb a posé la plante de son pied sur la tête de ton ennemi qui te redoute. Horus l'a battu.

. . . .

Nout t'a établi dieu à cause de Seth, en ton nom de « Dieu »...

Horus a saisi Seth et l'a mis sous toi, en sorte qu'il te porte et tremble sous toi comme dans un tremblement de terre ; tu es plus haut que lui, en ton nom de « Celui du pays qui a émergé » (la nécropole d'Abydos).

Horus te l'a fait reconnaître (Seth) dans son être le plus intime, et il ne t'échappe pas. Il (Horus) te l'a fait saisir (Seth) de ta main, et il ne s'éloigne pas de toi.

O Osiris ! Horus t'a soutenu (vengé). Il t'a fait cela pour son ka (qui est) en toi, en sorte que tu puisses être satisfait (*hetep*) en ton nom de Kahetep. (*Pyram.*, 575-582.)

Le résultat immédiat de la justification du roi devant Geb est que la terre, domaine de Geb, ne limite plus l'activité du roi défunt, mais permet à ses éléments actifs (ba, voix, etc.) de s'en aller d'elle, tout en gardant le dépôt de son corps. C'est ce qui met Rē en mesure de transfigurer le roi et de le faire participer à la corporation des esprits des ancêtres, appelés ici non pas les âmes mais les gardiens de Pé et de Nekhen. Le texte que nous citerons après celui qui suit relate les événements qui, sur le plan des dieux, correspondent à l'installation rituelle du roi défunt parmi les esprits ancestraux dans les deux sanctuaires, sur la terre. La description du rituel continue en disant que la terre ouvre ses portes lorsque Anubis, le dieu de la nécropole, appelle le roi défunt, qui (après allusion à une autre transfiguration que nous négligeons, traverse la région sacrée d'Abydos (où étaient enterrés les rois des plus anciennes dynasties) et y trouve un accès au ciel.

O terre ! Ecoute ce que dirent les dieux, ce que Rē dit
Quand il transfigure ce roi Pepi, en sorte qu'il reçoive
Sa qualité d'esprit devant les dieux, comme Horus le fils d'Osiris ;
Quand il lui donne sa qualité d'esprit parmi les gardiens de Pé.
Et l'anoblit comme dieu parmi les gardiens de Nekhen.

La terre dit (en réponse) :
« Les portes d'Akerou (1) sont ouvertes pour toi ;
Les portes de Geb sont ouvertes pour toi ;
Tu pars, à l'appel d'Anubis. »
. . . .

Quand tu t'en vas, Horus s'en va,
Quand tu parles, Seth parle (2)
Tu vas au lac (3) ;
Tu approches de la province de This ;
Tu traverses Abydos (et)
Une porte s'ouvre dans le ciel pour toi
Vers l'horizon (cf. ci-dessus, p. 70, n. 1).
Le cœur des dieux se réjouit à ton approche.
Ils te prennent dans le ciel en ta qualité de ba.
Tu es puissant (*baty*) parmi eux. (*Pyram.*, 795-799.)

La comparaison des deux textes ci-dessus montre, ainsi que nous l'indiquions, comment un acte rituel peut être envisagé comme effectif sur deux plans différents.

La citation qui va suivre fera voir plus clairement encore comment les Egyptiens imaginaient que leurs actions étaient liées au monde invisible des dieux. Le texte débute par un appel adressé au

(1) Akerou est un dieu chthonien.
(2) Ici encore le roi est identifié à Horus et à Seth, voir ci-dessus, chap. 1.
(3) Le « lac » devait être une étendue d'eau située à Abydos et utilisée en rapport avec les mystères d'Osiris. L'inscription du roi Neferhotep à Abydos mentionne expressément le lac (cf. ci-après, p. 281) aussitôt avant de relater la défaite des ennemis qui attaquaient la barque d'Osiris.

roi défunt par son successeur à prendre sa part des sacrifices qui lui sont offerts, afin qu'ainsi fortifié il puisse regarder en face les portes du ciel ouvertes. Les esprits des ancêtres s'approchent quand ils entendent les lamentations d'Isis et de Nephthys pleurant leur frère mort. (Ces lamentations, nous le savons, faisaient partie des rites funèbres.) Les esprits alors entonnent la clameur et entrent en danse. A partir de là, les actes funéraires passent de leur cadre terrestre, la tombe, sur le plan des dieux. Car soudain les ancêtres émettent les paroles de transfiguration et le roi défunt s'éveille à la vie éternelle.

Après cela, les officiants terrestres s'adressent une fois encore au roi défunt, l'invitant à se lever, puisque la puissance néfaste qui a causé sa mort est désormais vaincue, et que sa sœur et femme, Isis, l'a trouvé (comme elle fit dans le mythe), en sorte que les lamentations puissent cesser dans les deux sanctuaires. Puis un appel final est fait aux dieux, esprits des ancêtres, pour qu'ils accueillent parmi eux le roi défunt, comme membre de leur assemblée.

Le morceau commence par des paroles que prononce le successeur du roi :

O mon père, soulève-toi de ton côté gauche, tourne-toi à droite
vers cette eau fraîche que je t'ai donnée.
O mon père, soulève-toi de ton côté gauche, tourne-toi à droite
vers ce pain chaud que j'ai fait pour toi.
O mon père, les portes du ciel sont ouvertes pour toi ; ouvertes
pour toi sont les portes des (célestes) prosternations.

C'est probablement un prêtre officiant qui continue en ces termes :

Les dieux de Pé ont pitié (?) ;
Ils viennent à Osiris en (entendant) les accents des lamentations
d'Isis et de Nephthys.
Les âmes de Pé dansent pour toi ;
Elles frappent leur poitrine pour toi ;
Elles frappent dans leurs mains pour toi ;
Elles secouent leur chevelure pour toi (1) ;
Elles disent à Osiris :

« Tu étais parti
et tu es revenu,
Tu étais éveillé
et maintenant tu reposes,
Puisses-tu rester vivant. »

Lève-toi et vois,
Lève-toi et entends
Ce que ton fils a fait pour toi,
Ce qu'Horus a fait pour toi.

(1) « Frapper sa chair », emmêler et arracher ses cheveux, sont des gestes de deuil comme on en voit sur les peintures des tombes. De la sorte, les « âmes » reprennent le thème de leurs obsèques terrestres, continuant pour ainsi dire la procession dans l'au-delà jusqu'à ce que, soudainement, elles énoncent les brèves formules de transfiguration.

Il frappe celui qui t'a frappé.
Il enchaîne celui qui t'a enchaîné.
Il le met sous sa fille aînée
Qui vit à Kédem (1),
Ta sœur aînée, qui a réuni tes membres,
Qui prit tes mains, qui te rechercha,
Qui te trouva,
Gisant sur ton côté, sur les rives de Nedyt.

Les lamentations cessent dans le double sanctuaire,
O dieux ! parlez-lui, amenez-le à vous. (*Pyram.*, 1002-1809) (2).

On trouve dans les textes des pyramides des allusions au rituel, comme nous l'avons vu à propos du couronnement. Nous trouvons également de claires allusions aux rites funéraires, dans l'appel adressé au mort, l'invitant à se retourner et à prendre la nourriture et la boisson qui lui sont offertes, et lorsque est mentionné son passage à travers Abydos. Mais nous ne possédons aucune description d'obsèques royales. Il faut donc continuer à considérer la destinée posthume du roi sous l'aspect théologique.

Dans notre avant-dernière citation, c'est à Abydos, ancienne nécropole royale, que le défunt monarque a trouvé une entrée du ciel. Ceci représente en fait un autre aspect de la vie posthume. Son incorporation au groupe des âmes de Pé et de Nekhen gardait un aspect purement impersonnel, important pour son successeur et pour l'État : en tant qu'Osiris, le défunt devenait une des âmes de Nekhen (*Pyram.*, 2108 *a*). Mais cette pensée n'était guère faite pour satisfaire le roi lorsque, de son vivant, il méditait sur sa destinée future (3). L'aspect personnel de sa survivance posthume ne différait pas essentiellement de ce qu'attendaient ses sujets, et si variées que fussent les vues concernant les pouvoirs de la vie dans l'au-delà, elles pouvaient habituellement se ramener à une seule formule. L'Egyptien espérait, après la crise de la mort, être réintégré dans la vie de la nature.

Dans un pays comme l'Egypte, où les nuages ne se montrent presque pas, la preuve évidente de la permanence des processus naturels se trouve dans le ciel. Le soleil, dans sa course journalière, et

(1) Allusion obscure.

(2) Le rituel funéraire mettait bien en action la scène décrite par ce texte ; le défunt était accueilli par des danseurs, appelés mouou et représentant les habitants de l'au-delà, qui portent parfois de hautes couronnes de roseaux, parfois ils portent des plantes sur leur tête, certains d'entre eux sont associés à Pé. Reconnaître l'importance de Pé ne signifie pas que l'on accepte l'hypothèse de Sethe quant à l'histoire prédynastique, bien que Junker et Vandier, qui ont parlé des mouou, l'aient acceptée.

(3) Les deux aspects de la survivance du roi trouvent un parallèle dans ses façons de considérer ses monuments et institutions. Ses décisions étaient des actes spontanés et créateurs, motivées par des considérations que de simples humains ne pouvaient comprendre, et réalisant un ordre divin. Mais il désirait aussi que son nom, le nom de l'incarnation mortelle d'Horus, survécût grâce à ses monuments .Voir plus loin, chap. 16 *C*, et ci-dessus, p. 93, n. 1.

les étoiles, identifiées par les Egyptiens [comme par tant de peuples primitifs] aux âmes ou esprits des morts, suggéraient l'immortalité au sens immédiat : de continuation sans fin de la vie telle qu'on la connaissait. De là le désir, tôt formulé, de rejoindre le soleil ou les étoiles, de circuler avec eux à travers le ciel et l'anticiel, sous la terre plate, en se levant et se couchant jour après jour pour effectuer un éternel et bienheureux circuit quotidien.

A la fin de la Théologie Memphite, il est dit qu'Osiris, le roi défunt enterré dans le château royal, entra dans l'au-delà « en montant avec celui qui veille à l'horizon sur le sentier de Rē », c'est-à-dire avec le soleil qui se lève sur la montagne de la lumière H34 que nous traduisons : « horizon », comme on le fait habituellement.

Considérée de la sorte comme un problème de survivance personnelle, la réception du roi par les esprits ancestraux n'est qu'une étape sur cette route qui mène à la paix dans l'au-delà. Ceci est nettement exprimé dans le texte suivant ; les ancêtres royaux, les suivants d'Horus, le purifient et lui donnent des instructions :

Pepi est venu pour pouvoir se purifier dans le champ de roseaux ;
Il descend au champ de Kenset (1).
Les suivants d'Horus purifient Pepi ;
Ils le lavent, ils le sèchent.
Ils lui récitent l'incantation de la voie droite.
Ils récitent pour lui l'incantation de l'ascension.

Pepi monte au ciel.
Pepi s'embarque sur le bateau de Rē
Pepi commande pour lui (Rē) à ces dieux qui rament.
Tous les dieux jubilent à l'approche de Pepi,
Comme ils jubilent à l'approche de Rē
Quand il émerge du côté est du ciel
En paix, en paix. (*Pyram.*, 920 *b*-923.)

Ailleurs, la même idée s'exprime avec une concision frappante ; le texte, dans chaque phrase, résume une étape du voyage. La première parle de l'enterrement et du but auquel il mène ; la seconde, de la finalité de la transition ; la troisième, de la partie souterraine de l'éternel circuit, et la dernière, de l'apparition dans le ciel du roi transfiguré :

Ounas a été guidé sur les routes du scarabée (dieu-soleil) ;
Ounas se repose de la vie, à l'Occident.
Les habitants du monde inférieur l'accompagnent.
Ounas brille, renouvelé, à l'Orient. (*Pyram.*, 305 8.)

(1) Kenset est un ancien nom de la Nubie ; à l'origine il désignait probablement l'étrange et mystérieuse région des cataractes près d'Assouan, à l'extrémité sud de l'Egypte où le Nil franchit une barrière de granit. Dans ces âpres parages, où le fleuve tourbillonne et écume au milieu des rochers, on croyait qu'il jaillissait du monde de l'au-delà. Aussi était-ce un emplacement pour la purification des défunts entrant dans l'au-delà. Ils étaient purifiés « dans les eaux de Kenset », ou « près du champ de Kenset ». Rē est le « taureau de Kenset » car le pays des morts peut aussi être projeté dans le ciel.

La renaissance par la voie maternelle, que nous étudierons au chap. 14, est souvent combinée au thème du circuit, généralement au circuit du soleil. Pourtant, dans le texte suivant, le roi rejoint non pas le soleil mais les étoiles. Orion, comme on le verra, incarne Osiris :

O Ounas, tu es le grand astre, le compagnon d'Orion,
Qui traverse le ciel avec Orion
Et vogue de par le monde inférieur avec Osiris.
Tu te lèves à la partie orientale du ciel,
Renouvelé en ton temps, rajeuni à ton heure.
Nout t'a enfanté, avec Orion ;
L'année t'a orné avec Osiris. (*Pyram.*, 882 s.)

En certains cas mais pas très souvent, la descente dans le monde inférieur est rejetée comme un périlleux hasard (1). Ou bien l'on

(1) Parfois, la doctrine de la transfiguration du roi lors de son décès présentait des difficultés aux Egyptiens eux-mêmes. De là, un petit nombre de textes des pyramides qui n'identifient pas le roi défunt à Osiris. Ceci peut s'expliquer, comme nous le faisons dans le texte, par l'inaptitude de certains survivants à se représenter comme étant Osiris leur monarque décédé qu'ils connaissaient comme étant Horus, ou bien par le désir de lui assurer une survivance individuelle. En ce dernier cas, on insistait sur la distinction entre le roi mort et Osiris. Osiris prenait l'aspect d'un véritable Pluton (voir ci-après), Mais on s'égarerait à supposer qu'il y eut des écoles religieuses opposées entre elles , « religion d'Osiris », « religion de Rē ». La documentation montre seulement que différents aspects de l'au-delà étaient diversement soulignés ; elle n'annule pas l'évidence d'une homogénéité de la culture égyptienne, maintenue à travers toutes les périodes de sa longue histoire. Plus d'un des textes allégués pour prouver l'antagonisme entre les cultes de Rē et d'Osiris peut très bien s'expliquer sans recourir à cette hypothèse. Par exemple, si *Pyram.*, 2175, met le roi défunt en garde contre les routes de l'ouest, une autre version, plus ancienne, l'invite à se défier des routes de l'est (*Pyram.*, 1531 ss.) ; et ces deux textes se préoccupent seulement de ce que le défunt rejoigne le circuit cosmique de la meilleure manière possible. D'autres textes interprétés de même prennent un autre caractère si on les replace dans leur contexte ; exemple : *Pyram.*, 145 s., qui fait partie d'une longue scène mythologique où le dualisme joue un rôle prépondérant ; le roi y apparaît comme étant Horus-et-Seth.

Pyram., 1236 s., souligne le fait que le roi, au cours de son circuit cosmique, quitte le pays des morts *et n'y est pas retenu :* « aucun dieu ne peut le retenir ». *Pyram.*, 349 s., exprime la même idée ; là Osiris est appelé vrai roi des morts à côté d'un autre dieu de la nécropole. En pareil cas, de nouveau, il y a contraste non pas entre des écoles théologiques ou sacerdotales, mais entre deux conceptions du souverain défunt, qui apparaît sous les traits permanents du roi mort Osiris, ou comme un mort individuel, récemment décédé et conçu comme survivant individuellement. La distinction est alors bien sentie. Osiris apparaît probablement comme personnifiant la mort. Autre contraste, voisin du précédent, entre le souverain défunt et un mort quelconque : « Tu t'approches des portes qui repoussent les gens (ordinaires) » (*Pyram.*, 655 *b*). Mais on pensait que ces défunts étaient commis à la garde d'Osiris. On les interpelle ainsi : « Vous qui êtes sous la direction d'Osiris », *Pyram.*, 1236 *b*, tandis qu'au roi il est dit : « Tu n'es pas parmi eux » (*Pyram.*, 251, par exemple). Là encore l' « antagonisme » avec Osiris n'est qu'apparent et résulte de la particularité du contexte. Enfin on a invoqué, pour admettre l'existence d'écoles opposées, d'autres textes qui ne font en réalité que souligner le pouvoir immense du roi mort, pouvoir qu'il exerce même sur les dieux ; exemple : *Pyram.*, 393-414, dit texte « relatif au cannibalisme ».

La question a été embrouillée, en outre, par le fait que certains savants n'ont pas relevé la signification du circuit qui associe au ciel non seulement Rē mais Osiris (cf. chap. 15, *D*, *E*). Il est également erroné de détacher le ciel

identifiait le roi défunt à l'une des étoiles circumpolaires qui ne se couchent jamais. « Tu es une étoile qui apparaît à l'est du ciel et qui ne va pas rejoindre Horus dans le monde inférieur. » (*Pyram.*, 877.) Mais habituellement le monde inférieur fournit un chaînon dangereux quoique inévitable entre le monde des hommes et la vie éternelle. L'enterrement amène le roi dans le monde inférieur, mais le seul fait d'être là le met en état de rejoindre le circuit cosmique :

Tu vas vers le lac, et navigues en remontant le courant vers la province de This.
Tu traverses Abydos, sous cette transfiguration que les dieux t'ont ordonnée.
Un plan incliné est fait pour toi vers le monde inférieur, vers la place où se trouve Orion.
Le taureau du ciel prend ton bras. (*Pyram.*, 1716 s.)

Là aussi la nécropole royale d'Abydos est réputée donner accès à l'au-delà. A une époque tardive, les dangers à surmonter dans le monde inférieur furent tellement compliqués qu'ils occupent de beaucoup la plus grande partie des papyrus funéraires, devenus ainsi de véritables guides pour affronter les périls de l'au-delà. Mais parfois une préoccupation analogue s'affirmait déjà dans les anciens textes des pyramides (exemple *Pyram.*, 323). Celui que voici suggère que le roi défunt a reconquis sa liberté en gagnant « au jeu du serpent » [qui se jouait avec des pions sur une piste en spirale disposée sur une table] (1) ; il pénètre alors dans un circuit vraiment fiévreux :

Je suis sorti du jeu du serpent.
J'ai monté comme une chaude vague et je suis retourné.
Je suis allé, ô ciel, ô ciel !
Je suis venu, ô terre, ô terre !
J'ai marché sur la verte plante ked sous les pieds de Geb (la terre),
(Et) je marche (de nouveau) sur les routes de Nout (le ciel)
(*Pyram*, 541.)

Beaucoup de problèmes, et beaucoup d'accusations d'inconséquence imputées aux anciens proviennent uniquement de ce que nous n'avons pas réussi à reconnaître la qualité dynamique qu'ils attribuaient à la vie de l'au-delà. On cherche en vain une description des Champs Élysées dans les textes les plus anciens. Sans doute, ceux

nocturne de l'idée de la mort. Puisque le jour et la lumière appartiennent à la vie, l'obscurité et le ciel nocturne appartiennent à la mort et sont conçus comme une partie de l'au-delà. Dans les « veilles », Isis et Nephthys veillent avec Osiris toute la nuit, mais au point du jour Osiris les quitte, car la nuit est le temps des morts. Dans certains textes des sarcophages on lit : « Bastet... est là pour te garder jusqu'à ce que la terre s'éclaire et que tu descendes dans le monde inférieur. »

Ces exemples suffisent à montrer qu'il importe de réagir contre l'interprétation qui tend à éparpiller, à « atomiser » la religion égyptienne, et qui risque de devenir à la mode, résultat excessif de l'examen, aussi nécessaire que légitime, des problèmes spéciaux considérés dans le détail.

(1) Voir RANKE, *Das altägypt. Schlangenspiel, Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss.*, vol. XI ; PIEPER, *Zeitz. äg. Spr.*, LXVI, 16 ss.

des pyramides mentionnent le « champ de roseaux » ou le « champ des offrandes », mais cette désignation n'est guère qu'une étiquette dont on se servait quand il devenait inévitable de se référer à l'emplacement de la résidence des morts. Jamais les textes ne s'arrêtent à caractériser la nature de ces « champs » ; leur localisation est décrite en termes qui nous paraissent pleins de contradictions, jusqu'au moment où nous comprenons qu'on ne concevait pas que les morts habitassent un au-delà statique, qu'on les imaginait comme se mouvant avec le soleil et les étoiles, et que le « champ des offrandes » n'était qu'un nom désignant leur circuit. C'est en effet clairement indiqué par des textes comme celui-là :

(Puisque celui-là) vit, qui vit par ordre des dieux, tu vivras.
Tu te lèves avec Orion à l'orient du ciel,
Tu te couches avec Orion à l'occident du ciel ;
La troisième d'entre vous est Sothis, de pures places.
C'est elle qui vous guidera sur les routes magnifiques
Qui sont dans le ciel, dans le champ de roseaux. (*Pyram.*, 821 s.)

Ainsi, en se levant et se couchant, guidé par Sirus, le roi défunt parcourt les routes magnifiques qui sont dans le champ de roseaux (1). Ce champ est donc localisé partout où l'on se représente que se trouvent les morts. Cela peut être le « champ de Kenset » (2) près des eaux que le roi doit traverser et qui le purifient (3). Ou bien « champ de roseaux » peut être un autre nom de la colline primordiale (cf. chap. 12), une île au milieu de ces eaux, l'emplacement convenant par excellence à une résurrection après la mort (voir ci-après, chap. 13, *B* ; cf. *Pyram.*, 542 *a*, 265 *a*). En ce cas, le séjour des morts est, cela va de soi, localisé à l'Orient.

Mais si l'on identifie les morts à des étoiles circumpolaires, leur résidence est au nord (cf. *Pyram.*, 100 *c*, *d*) (4). Si le pays des morts est conçu comme le point d'aboutissement du voyage du défunt, on le place à l'occident (*Pyram.*, 1080). En d'autres termes, il serait vain de s'attendre à voir assigner aux morts telle ou telle résidence rigoureusement fixée, puisqu'ils participent au mouvement cyclique de la nature et ne sont confinés ni dans le ciel ni dans l'hadès. Les Egyptiens les plaçaient dans le monde inférieur aussi bien que dans le ciel nocturne, et pendant le jour dans la barque du soleil. Ils tournaient autour de la terre, passant tour à tour au-dessus et au-dessous d'elle. Ils étaient même capables de quitter leur position

(1) Voir Sethe, *Kommentar*, IV, 69, qui déclare expressément notre interprétation exigée grammaticalement par *Pyram.*, 822 *c*, et qui cependant la rejette comme inintelligible. Dans *Pyram.*, 2062 *c*, les « routes du ciel » sont également identiques aux « routes du champ des offrandes ».

(2) Cf. ci-dessus, p. 171 et n. 1 ; ci-après, chap. 14, *B*. De même, *Pyram.*, 920 *b*, *c* ; 124 5*a*, *b*.

(3) Voir ci-dessus, p. 168 s. ; ci-après, p. 175 et chap. 14, *B*.

(4) D'après *Pyram.*, 749, le « champ de roseaux » et le « champ des offrandes » sont habités par les étoiles impérissables. *Pyram.*, 100 *c* et *r*, localisent donc le séjour des morts « du côté est du ciel dans sa partie nord ».

cosmique et de reparaître sur terre ; la tombe leur servant de point de départ, ils en émergeaient sous la forme du ba (ci-dessus, p. 102), ce ba qui restait en relation avec le corps enseveli ou sa statue et ainsi gardait quelque chose de son individualité terrestre.

Les textes cités concernent le roi défunt et c'est la survivance des rois qui nous occupe principalement. Mais la conception dynamique de la vie future de l'homme ne peut guère ne s'être appliquée qu'aux rois ; aussi la trouve-t-on mentionnée dans les rares exemples de textes anciens qu'ont livrés des sépultures de simples particuliers et qui parlent de l'au-delà. On y lit que le défunt désire « marcher sur les routes magnifiques où circulent les vénérables » (les morts). A la sixième dynastie, quand les textes sont un peu plus développés, ils présentent ouvertement l'inhumation comme un premier degré sur la voie qui va rejoindre le circuit : « le vénéré qui s'est uni avec la terre, puisse-t-il traverser le ciel et monter jusqu'au grand dieu » (1).

Le rituel et la vie dans l'au-delà sont traités comme un ensemble ininterrompu. Les textes des mêmes tombeaux décrivent en ces termes un voyage du défunt en bateau : « venant de Buto et naviguant vers le champ des offrandes » (2). Ce champ « des offrandes » et les « routes magnifiques », nous les avons notés dans les textes des pyramides cités ci-dessus ; cependant, il ne saurait guère y avoir eu imitation de modèles royaux avant la fin de la sixième dynastie. Les ressemblances viennent de la conception égyptienne fondamentale de la vie posthume, conception que l'imagination appliquait simultanément au roi et aux particuliers (3).

Les textes concernant le roi défunt sont plus explicites et souvent impressionnants. Dans le seul que nous citons ci-dessous, le monarque après sa mort rejoint le dieu-soleil créateur, Atoum, presque en corégent, ayant le pouvoir de régler les différends dans le monde inférieur. Ce morceau, auquel traditionnellement on attribuait un caractère « solaire », commence, trait significatif, avec la descente dans le monde inférieur, où le roi peut rejoindre le soleil dans son

(1) On ne saurait admettre qu'à une certaine époque les spéculations des anciens Egyptiens sur la vie posthume se soient limitées à des pensées concernant un enterrement convenable. Cela n'expliquerait ni les préparatifs si complexes ni les rites funéraires. Il est ainsi établi qu'il existait des idées précises au sujet de la vie dans l'au-delà et qu'on prenait des mesures pour en remplir les exigences. La sépulture, jusqu'au Moyen Empire, fournissait simplement l'apparatus nécessaire, soit *realiter* soit en effigie, et ne décrivait ni ne dessinait l'au-delà. Nous admettons avec Junker, *Giza* (II, 41 ss., 57-59) que les textes concernent à la fois l'enterrement et la vie posthume, mais nous insistons sur le fait qu'il n'y a pas de stricte délimitation entre l'un et l'autre. Voir aussi la note suivante.

(2) Il est bien caractéristique que les exposés de ces voyages en bateau nous paraissent des plus ambigus. On ne peut déterminer s'ils décrivent un rite ou un événement imaginé dans l'au-delà. L'Egyptien n'éprouvait pas le besoin de s'exprimer là sans équivoque, puisque pour lui un événement imaginé acquérait de la réalité, ou au moins de l'efficacité par le seul fait d'être représenté.

(3) J'ai exposé un peu plus systématiquement les croyances égyptiennes relatives à l'au-delà dans mon *Ancient egyptian religion : an interpretation*.

circuit. Naturellement, une purification initiale est requise. Le lever du soleil apparaît comme étant la naissance du soleil : une sage-femme (1) saisit l'enfant par la tête, à l'horizon. Le soleil, en continuant de monter, passe à travers les « os » du dieu de l'air, Shou, entre ciel et terre. Le ciel est atteint lorsque Nout prend le nouveau-né dans ses bras, et une seconde purification a lieu lors de cette entrée dans une sphère nouvelle. Puis le thème du circuit revient, exposé en un résumé où, pour le soleil, le nom de Rē, plus neutre, a remplacé celui d'Atoum. Deux fois encore on mentionne le mouvement, en rapport avec Isis et Nephthys, les sœurs d'Osiris, qui prennent soin de lui. Finalement, est rappelée la naissance royale du souverain, et une invocation implore Atoum d'accepter son fils en raison de cette naissance (2).

> Tu te débarrasses de ton impureté pour Atoum dans Héliopolis et tu descends avec lui.
>
> Tu juges les misères de l'autre monde (Naunet : contre ciel) et tu te tiens (comme roi) sur les lieux des Eaux Primordiales (Noun).
>
> Tu « deviens » (3) avec ton père Atoum. Les misères de l'autre monde s'évanouissent pour toi.
>
> Ta tête est soutenue par l'accoucheuse d'Héliopolis.
>
> Tu montes et tu t'ouvres un chemin à travers les os de Shou.
>
> Les bras de ta mère Nout te reçoivent.
>
> Tu te purifies dans l'horizon et tu abandonnes tes impuretés dans les lacs de Shou.
>
> Tu montes et tu descends. Tu descends avec Rē et tu t'enfonces dans l'obscurité avec Nedy.
>
> Tu montes et tu descends. Tu montes avec Rē et tu t'élèves avec le Grand Radeau de Roseaux.
>
> Tu montes et tu descends. Tu descends avec Nephthys et tu t'enfonces dans l'obscurité avec la Barque du Soleil Couchant.
>
> Tu montes et tu descends. Tu t'élèves avec Isis et tu montes avec la Barque du Soleil Levant.
>
> Tu disposes de toi-même et il n'y a personne qui se tienne sur ton chemin.
>
> Tu es né à cause d'Horus (en toi) ; tu as été conçu à cause de Seth (en toi).
>
> Tu t'es purifié dans le nome du Faucon.

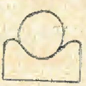
(1) Nout porte quelquefois ce titre aussi. *Pyram.*, 823 *d* (J.-A. Wilson).

(2) Cet appel final à Atoum est plutôt curieux, alors que tout ce qui précède tient pour établie l'intime relation du roi défunt avec ce dieu. Mais le même trait revient souvent et semble avoir été particulier à l'esprit égyptien. *P.* 169 s., nous avons trouvé un appel final adressé aux dieux du double sanctuaire, après que leur chaleureux accueil du roi défunt eut été décrit en détail. Ce genre de phrases finales donne l'impression d'une récapitulation.

(3) *Kheper*, « devenir », semble être le verbe typique désignant les progrès et les changements du soleil dans son circuit.

> Tu as reçu la purification dans le nome « Le souverain est intact », de ton père Atoum.
>
> Tu es « devenu ». Tu es haut. Tu as été transfiguré.
>
> Tu es rafraîchi dans l'embrassement de ton père dans l'embrassement d'Atoum.
>
> Atoum, laisse cet Ounas monter à toi. Entoure-le de tes bras.
>
> Il est ton fils, le fils de ton corps, pour l'éternité.
>
> *Pyr.*, 207-212.

L'embrassement est ici encore cet acte mystique de communion et d'union que nous avons rencontré à la fin de la Théologie Memphite et que nous allons examiner dans le Mystère de la Succession. Mais la signification du texte est évidente. La phrase : « Tu te lèves et tu te couches », répétée tendrement, déclenche l'accomplissement magique et reflète la paisible participation au mouvement régulier, flux et reflux, qui pénètre la nature.



H34

CHAPITRE XI

LA REPRÉSENTATION DU MYSTÈRE DE LA SUCCESSION

Le document extraordinaire que nous avons maintenant à considérer diffère de tous les textes mentionnés jusqu'ici. La « Théologie Memphite », l'histoire de la naissance et de l'avènement de Hatchepsout, la plupart des textes des pyramides appartiennent à la théorie, non à la pratique. Au plus, peut-on supposer que certains passages de leur argumentation font allusion aux pratiques du rituel.

Il en va autrement cette fois. Le grand rouleau de papyrus dont il s'agit contient (1) bel et bien une pièce qui fut jouée lors de l'avènement de Sésostris I[er]. Il n'est cependant pas douteux que certains de ses éléments remontent à plusieurs siècles avant le Moyen Empire ; « les chercheurs d'esprit » qui jouent ici un rôle ne sont connus que par des documents de la première dynastie, et la pièce, sous sa forme actuelle, qui date des alentours de l'an 2000 avant J.-Ch., n'est sans doute que le spécimen d'un spectacle qui se répétait chaque fois qu'un nouveau roi accédait au trône.

Le texte contient deux indications quant à la phase de la succession où se plaçait la représentation. En premier lieu, il est parlé du souverain comme du « roi qui va régner », H35. Le futur fait tout naturellement penser à la période de transition, entre le décès du prédécesseur du roi et son propre couronnement à Memphis. Deuxièmement, il semble que le spectacle ait été donné dans plusieurs villes du pays, car lorsque la scène comprend un type spécial de sacrifice, on l'offre au « dieu de la ville ». Il n'y aurait pas eu de raison de laisser tomber le nom propre de ce dieu si la représentation n'avait eu lieu en plus d'une cité, le dieu ne pouvant dès lors être indiqué que par un nom générique. Il est donc clair qu'une offrande propitiatoire à la divinité locale était de mise lorsqu'on préparait l'emplacement de la représentation, puisque cette divinité était en possession du territoire. Or il est probable que le pharaon visitait un certain nombre de villes pendant la période de transition (2). Ceci peut expliquer pourquoi, d'un bout à l'autre du mys-

(1) Publié par SETHE, *Dramatische Texte* (2e partie). Le rouleau mesure 2 m. 15 sur 0 m. 25 ; il est recouvert d'une écriture cursive remplissant cent trente-neuf colonnes verticales. Au pied des colonnes, des vignettes esquissées représentent quelques-unes des scènes du texte.

(2) On se rappelle que Hatchepsout visita une série de sanctuaires, avec son père, après que son accès au pouvoir eut été assuré, mais avant d'être couronnée. On se demande si cela relate des faits réels ou si cela n'est qu'une

tère, le pharaon restait à bord de l'embarcation royale qui lui servait de logis au cours du voyage.

Outre le roi, la pièce avait pour acteurs les princes royaux, des fonctionnaires, des prêtres et même des artisans. L'action est parfois pratique, comme lorsqu'on apporte les couronnes ou les sceptres qui doivent figurer dans les cérémonies, mais même alors on insère des allusions et parallèles mythologiques, pour appuyer la signification surnaturelle du scénario. Il n'est jamais permis à la réalité de fait de se suffire à elle-même. Tout au long de la pièce, on peut observer un essai résolu de fondre l'événement historique, c'est-à-dire le couronnement de tel ou tel pharaon individuel, dans cette vérité éternelle à savoir qu'Horus succède à Osiris. Mais plus d'une fois les moyens de souligner l'importance transcendante de ce spectacle nous semblent puérils. Car les Egyptiens, convaincus du pouvoir merveilleux des mots, voyaient dans les calembours et les jeux de mots autant de moyens efficaces d'établir des relations réelles entre les objets qui étaient en question. Il est possible que nous ne soyons pas en mesure de rendre pleine justice à cet aspect du texte et aux innombrables ramifications qu'il établit par des moyens aussi primitifs (1). Mais nous ajouterons quelquefois à nos citations la transcription de certains mots égyptiens, pour montrer quel jeu de mots le texte implique.

Outre les actions indispensables au sujet de la pièce, comme la présentation d'insignes au roi, il y en a d'autres, de nature symbolique ou constituant des situations mythologiques. Noter aussi que la localisation des scènes change rapidement, ce qui est possible parce qu'il s'agit d'emplacements mythologiques. Les mystères du moyen âge, auxquels on a pu comparer celui-ci, présentaient la même structure. Là aussi, la scène passait du paradis terrestre au ciel, et ensuite, peut-être, au champ qu'Adam après la chute est condamné à labourer. Mais une différence profonde ne doit pas nous échapper. Le mystère du moyen âge représentait l'histoire sainte ; le mystère égyptien de la succession avait en lui-même une certaine vertu ou puissance, encore qu'il soit extrêmement difficile de rendre en langage moderne la fluidité des conceptions que cela comportait. En un sens, le couronnement du roi dans la pièce était simplement mimét puisqu'on le répétait à plusieurs reprises et que pour qu'il devîn,

pure interprétation (destinée à renforcer les prétentions de Hatchepsout à la légitimité) de visites qui étaient obligatoires entre l'avènement et le couronnement. Les souverains du Moyen Empire élus corégents étaient exactement dans la position décrite (probablement à tort) par Hatchepsout. Pour eux aussi, une période d'initiation peut avoir séparé l'avènement du couronnement.

(1) Par exemple, les objets suivants étaient tous identifiés à Osiris : un arbre ; l'orge ; le pain et la bière ; l'eau ; le corsage Qeni, une chapelle divine. D'autre part on appelle « œil d'Horus » : l'huile ; le vin ; le fard pour les yeux ; l'encens ; les raisins ; la faïence, la cornaline, les étoffes ; les deux plumes du roi ; les deux sceptres ; le diadème ; les deux enseignes du faucon ; deux palettes représentant des babouins ; une table d'offrandes ; le bateau du roi.

irrévocable, la cérémonie définitive de Memphis était nécessaire. Mais le spectacle n'était pas seulement simulé, et même il ne consistait pas en une simple représentation. Il fallait nécessairement que le roi passât par toutes les cérémonies répétées dans les villes traditionnellement qualifiées à cet effet, en y établissant de la sorte les attaches religieuses qui vont unir le nouveau souverain à son pays. Les scènes étaient l'instrument même de cet établissement. Le roi n'était pas roi à proprement parler aussi longtemps qu'il n'avait joué la scène de la succession dans diverses villes, et réalisé l'« union des deux pays, la course autour des murs, la fête du couronnement » à Memphis en un des jours de renouvellement dans la nature. Voilà jusqu'à quel point la pièce théâtrale n'était pas une véritable œuvre dramatique : nos catégories ne cadrent pas avec celles des anciens (1). Si l'acte définitif du couronnement marquait le point culminant de cinq journées de solennités célébrées à Memphis, quelque chose, en fait, changeait dans le monde à chacune des représentations prescrites qui précédaient le couronnement, et l'effet total de ces changements n'était autre que le rétablissement de l'harmonie entre le cosmos et la société, par l'accession d'un nouveau roi au trône d'Horus.

C'est une conception étrangère à notre mentalité que d'estimer qu'une cérémonie puisse être, non pas un acte symbolique, mais un acte opérant véritablement des changements de fait, et qu'on ne saurait la remplacer par une autre sans que cela entraînât de terribles conséquences. Peut-être comprendrons nous un peu mieux la pensée préhellénique en prenant connaissance de la simple description qu'a donnée un témoin de l'installation d'un nouveau roi divin (hamitique) de souche bahima, en Afrique (*Man*, 1935, nº 59 ; 1939, nº 21) : Après avoir raconté que le roi était plusieurs fois vêtu et dévêtu de diverses robes et insignes sacrés, il ajoute : « Le chef reçoit l'initiation au solennel mystère des choses divines ; au cours du processus il devient identique à ces choses divines, c'est-à-dire à l'esprit appelé Imama, de telle sorte que désormais les récoltes, la naissance des enfants et tout ce dont dépendent les membres de la tribu, tout procède du grand esprit Imama par l'entremise du chef. C'est pourquoi avant d'accéder au pouvoir le chef est tenu de se conformer à toutes les cérémonies aimées par Imama. »

Nous verrons qu'un étranger observant l'ancien mystère égyptien de la succession aurait pu le décrire en termes très voisins de ce qui précède. Nous pouvons y ajouter un autre trait commun : le pharaon et le chef bahima sont mis l'un et l'autre en relation avec le produit naturel le plus important, le chef en recevant une peau de chèvre et trois épis mûrs.

(1) De même « quand nous considérons le couronnement médiéval, il faut bien nous rappeler que nous pénétrons là dans un monde qui nous est devenu complètement étranger » ; parce que « nous avons réduit des symboles à n'être plus que des gestes, et pris l'habitude de séparer la forme du contenu ». PERCY E. SCHRAMM, *History of the english coronation*, Oxford, 1937, p. 10 s., etc.)

Le mystère de la succession se présente en une suite ininterrompue de scènes concernant des « choses divines ». L'absence de structure interne, d'articulation, caractérise le monde primitif, comme nous l'avons noté à propos de la Théologie Memphite. Pas de subdivision, pas d'emphase. Sur tel ou tel point, pas de lien entre certaines actions plus intimement en rapport les unes avec les autres, pas de transitions. Simple addition de scènes juxtaposées, toutes équivalentes du point de vue de la forme et à travers lesquelles l'action progresse suivant un plan et vers un but qui nous restent à découvrir.

Avant tout, considérons les unités reconnaissables, les scènes. Il y en a quarante-six, toutes bâties sur le même modèle, qui comprend quatre éléments :

1. Une phrase commençant ainsi : « Il arriva que... » Cette phrase décrit ce qui se passe véritablement à la représentation.

2. Une phrase commençant par : « Cela signifie... » Explication du sens de l'événement sur le plan mythologique.

3. Une conversation sacrée : simples paroles, connues traditionnellement pour avoir été émises par les dieux en certaines circonstances relatives à la situation.

4. Indications scéniques ou annotations d'auteur. Il peut y en avoir trois ou quatre, et elles peuvent, sur le papyrus, interrompre les conversations sacrées, par exemple, en mettant entre crochets plusieurs colonnes réunies. Cela n'avait pas d'importance, puisque ces textes n'étaient nullement prononcés. La première notice donnait les noms des personnes, choses ou lieux saints dont il était question dans la scène ou dans les propos des dieux. La seconde, généralement, indiquait l'équivalent terrestre des personnes ou objets sacrés mentionnés dans la précédente. (Ces notes renversent donc l'ordre suivi dans le texte même des scènes, qui parle d'abord des faits réels, et ensuite de leur signification dans le domaine de la mythologie.) Une note finale désigne l'emplacement mythologique où l'action est supposée se passer.

Comme pour notre résumé de la Théologie Memphite, nous répartirons (simple essai, évidemment) le mystère en une série de paragraphes, comprenant chacun une suite de scènes qui nous paraissent pouvoir s'associer. En un sens, la marche de l'ensemble est évidente. Le fait central étant le couronnement, les scènes qui y conduisent doivent être préparatoires, et celles qui le suivent doivent être complémentaires. Mais bien entendu, nous avons besoin de comprendre d'une manière plus particulière ce que la pièce devait, croyait-on, produire ou accomplir. Nous divisons donc l'ensemble en six paragraphes successifs.

Première partie, scènes 1-7. Préparation des accessoires, tels que la barque du roi et celles des princes royaux. On offre divers sacrifices.

Deuxième partie, scène 8. Certains insignes royaux, des sceptres

et une massue sont apportés d'une salle, employée aussi lors de la fête Sed et qui porte un nom énigmatique : « salle à manger et où on se tient », ou peut-être : « salle à manger pendant qu'on s'(y) tient ». Là déjà apparaît une allusion au prédécesseur du roi. Thoth adresse à Osiris des paroles dont la plupart sont perdues par suite du mauvais état du papyrus. Une phrase explique en ces termes l'apport des insignes destinés à un nouveau roi : « Horus a grandi et pris possession de son œil. » Horus est le roi, mais on le présente ici, emphatiquement, à la lumière de la mythologie.

Dans le mythe, Horus, né après que Seth avait tué Osiris, grandissait avec le désir de venger son père et de vaincre le meurtrier. La pièce proclame que ce changement de fortune pour la maison d'Osiris se présente lors du couronnement. Le roi dont le couronnement se prépare est Horus devenu adulte et prêt à prendre en charge le royaume, son légitime héritage. Quelque mal qu'il ait pu souffrir, ce mal est annulé. Dans le mythe, Seth blessait son œil ou le lui dérobait, mais Horus le retrouvait et avec lui récupérait sa force intégrale. Ici l'œil est devenu le symbole de tout son pouvoir, de toute sa puissance. C'est « l'œil d'Horus » qui permet au fils de ramener à la vie son défunt père, dans l'au-delà (ci-dessus, p. 165). Et le symbole et siège du pouvoir royal, l'uraeus de la couronne, est appelé œil d'Horus. La présente scène déclare qu'Horus a pris possession de son œil pour marquer la plénitude de son pouvoir.

Le dieu Thoth, représenté par un membre de la famille royale, qui a sorti le sceptre de la salle ou de quelque étui qui l'abritait, émet des paroles qui, bien typiquement équivoques à la manière égyptienne, peuvent vouloir dire : « J'ai pris l'Horus (sceptre) hors (de ceci) », ou : « J'ai nourri Horus », en ajoutant, ce qui fait encore jeu de mots : « en sorte qu'il peut te soutenir » (soutenir Osiris). La dernière indication donnée pour cette scène dit simplement : « Marchant à travers les montagnes », et l'on se demande si le roi, maintenant muni de ses insignes, doit entreprendre une marche processionnelle au delà de la ville où le spectacle se donnait, et jusqu'aux confins du désert, pour établir sa domination sur la vallée et sur l'espace désertique qui y touche.

Troisième partie, scènes 9-18. On procède à de nouveaux préparatifs pour les barques, les participants, les lieux. La première de ces scènes représente le battage de l'orge ; on le fait fouler aux pieds par des taureaux et des ânes. Le pain, aliment capital, sera mangé à un stade ultérieur de la cérémonie. Ici on s'en procure la substance.

Mais, comme la Théologie Memphite, le mystère de la succession voit dans le grain une manifestation d'Osiris, et l'on peut supposer qu'il existait un lien avec la scène précédente. Là, il était assuré à Osiris qu'Horus, muni de quelques-uns des insignes royaux, « soutiendrait son père. Ici, Horus (le roi) interdit formellement aux animaux de fouler le grain destiné à Osiris. Les animaux, naturellement, ne prennent pas garde à cette défense (après tout, il faut

bien que le grain soit battu), mais Horus venge du moins son père en battant les animaux qui ont foulé le grain. Il va de soi qu'ils sont dès lors considérés comme des partisans de Seth, l'adversaire par excellence, et l'emplacement mythologique de la scène, par conséquent, se trouve à Letopolis l'un des lieux où Horus était réputé avoir vaincu Seth (Livre des morts, Sethe, *Urkunden*, V, 119). Voici le texte :

> Il arriva que l'orge fut posé sur l'aire.
> Il arriva que des animaux mâles furent amenés pour le fouler.
> Cela désigne Horus vengeant son père...
>
> Horus dit aux suivants de Seth : « Ne battez pas mon père que voici. »
> (*Indications scéniques*) : Battre Osiris ; couper le dieu-orge.
>
> Horus dit à Osiris : « J'ai battu pour toi ceux qui t'ont battu. »
> (*Indications scéniques*) : Les suivants de Seth — les bœufs, Letopolis.
>
> Horus dit à Osiris : « Sa salive ne t'éclaboussera pas. »
> (*Indications scéniques*) : Seth — les ânes. Ascension au ciel.

Ces deux dernières lignes ne nous intéressent pas pour le moment ; elles donnent une idée typique de la complication de la pièce, ou plutôt des cascades embrouillées d'associations et de conclusions où des équations religieuses risquent fort de se répandre. Puisque les animaux sont du parti de Seth, il faut protéger Osiris. Le roi le protège par une imprécation immunisant l'orge foulé aux pieds contre les impuretés des bêtes, qu'on identifie à la salive de Seth (comme dans d'autres textes : *Pyram.*, 261 *a*, *b*, 1628 *c*). Il y a des jeux de mots : entre « éclabousser » et « ânes », entre « Seth » et « salive ». L' « ascension » d'Osiris « au ciel » aura lieu, en réalité, plus loin dans la pièce ; ici, c'est une interprétation forcée, symbolique et de bon augure, de la simple action de rassembler l'orge battu, et de l'enlever et de le transporter à dos d'ânes. En transportant l'orge, les ânes font de nouveau ce qui dans beaucoup de textes des pyramides (exemple : ci-dessus, p. 167 s.) est commandé à Seth, ils « portent un plus grand qu'eux-mêmes ». Des allusions analogues figurent ailleurs dans notre pièce : une barque porte les enfants royaux (la barque est Seth), ou une chapelle est blanchie (la chapelle est Seth, le badigeon est Osiris !).

Nous avons examiné cette scène en détail, plutôt que d'autres, parce qu'elle illustre excellemment les éléments qui composent le mystère de la succession, et montre avec beaucoup de clarté la parenté entre le grain et Osiris ; sur ce dernier point nous aurons à revenir.

On apporte ensuite à bord des barques des arbres ou des branches, ainsi que d'autres choses. Puis une libation est faite au-dessus des têtes d'animaux sacrifiés, probablement jetés dans un fossé. C'est l'offrande dite *henket* que l'on faisait à la fondation de nouveaux temples ; ici elle est évidemment destinée à consacrer l'emplace-

ment où la représentation de la pièce devait s'effectuer. Le sacrifice est donc présenté au dieu local, au « dieu de la ville ».

Sur le lieu ainsi consacré, on dresse le pilier sacré Djed. Cette cérémonie fait partie des rites de la royauté et est probablement symbole de renaissance et de résurrection (cf. chap. 15) ; ce symbole est à prendre à son tour au sens imposé par la religion primitive, où un acte symbolique accomplissait en fait ce qu'il symbolisait. Ainsi l'érection du pilier, dernier rite dédié au prédécesseur du roi, est sa résurrection dans l'au-delà.

Après cela, le pilier Djed est abattu, et les princes royaux montent dans leurs barques. Le pain et la bière, aliments principaux, appelés « les deux nouveaux yeux », sont donnés au dieu sans yeux de Letopolis, et une bataille simulée a lieu. Ce rite est lui aussi répété lors de l'érection du pilier Djed à Memphis (chap. 14, *C*), mais les deux batailles n'ont pas la même signification. L'avènement du roi, nous l'avons vu, marque la réconciliation, la cessation de toute disharmonie ; le simulacre de combat symbolise la discorde qui prend fin à son avènement. Et ici comme dans la Théologie Memphite, l'arbitre est Geb. En étudiant l'Ennéade nous verrons (chap. 15) quel est le rôle de Geb, bien que nous ayons déjà défini la raison évidente de sa présence : en tant que dieu-terre, le gouvernement de l'Egypte le concerne. Voici le texte :

> Il arriva que l'on combattit.
> Cela signifie qu'Horus se battit avec Seth.
> Geb dit à Horus et à Seth : « Oubliez ! »
> (*Indications scéniques*) : Conflit entre Horus et Seth. Combat.
>
> Horus dit aux enfants d'Horus :
> « C'est vous qui devez oublier.
> (*Indications scéniques*) : Conflit entre les enfants d'Horus et les suivants de Seth. Pugilat.

Il semble qu'avec cette scène aient pris fin tous les préparatifs, excepté ceux de la personne du roi.

Quatrième partie (*scènes* 19-25). Les produits du pays sont apportés au roi ; cela fait partie de la préparation au couronnement, et atteint le point culminant lors du repas *hetep*, donné au roi immédiatement avant qu'il soit couronné. Les produits des troupeaux, des champs et des mines sont distribués. Chacune de ces choses, y compris le bois destiné aux meubles, est appelé l' « œil d'Horus », celui des organes d'Horus qui fut blessé dans le combat avec Seth mais qui guérit ou fut rendu, après que Seth l'avait dérobé. On amène successivement devant le roi des laitières, des bouchers, des ébénistes, tous par couples ; les ébénistes sont supposés avoir fabriqué la table du repas ; viennent encore du vin, de la cornaline et des ornements de faïence. Enfin, le repas Hetep lui-même, est apporté et offert au pharaon.

Avec la *cinquième partie* (*scènes* 26-32), la pièce a atteint son apogée, le couronnement. Cette partie commence par une scène énigmatique, où les enseignes (cf. chap. 7, *B*) jouent un rôle. On y rencontre aussi des dignitaires, portant des titres archaïques qui se retrouveront plus tard, chargés de l'enterrement du prédécesseur du roi. Ce sont les chercheurs d'esprit (1). « Il arriva, dit le texte, que les chercheurs d'esprits les parents royaux (?) marchèrent autour des deux enseignes du faucon. Cela signifie que Thoth prit possession pour lui des deux yeux d'Horus. » La conversation sacrée ne fait que répéter cette information. Ce que font les chercheurs d'esprits est peut-être destiné à produire l'harmonieuse incarnation d'Horus et de Seth unis en la personne du roi. On pense au titre : « les deux seigneurs » qui désigne Horus et Seth (2).

Ensuite deux sceptres sont apportés, ainsi que deux plumes H36, qui vont orner la tête du roi. Nous retrouvons ici une dualité en harmonie avec la conception de Menès, quant au gouvernement de l'Egypte. Et l'interprétation mythologique utilise cette dualité d'une manière fort complète en faisant allusion au conflit entre Horus et Seth. Quand Horus fut blessé à l'œil, Seth le fut aux testicules. Les deux sceptres sont l'équivalent des testicules de Seth, et dans la conversation sacrée de cette scène Thoth invite Horus à s'incorporer ces organes pour accroître son pouvoir.

C'est, après cela, un objet unique que l'on apporte, le bandeau d'or (3), élément essentiel, capital, de la couronne.

Tout est prêt désormais pour que s'accomplisse le couronnement. A ce moment s'offre un sacrifice « (venant) des deux contrées » (c'est-à-dire du pays d'Egypte dans son ensemble) ; « les grands de Haute et Basse Egypte » sont priés de s'approcher ; en leur présence le « gardien de la grande plume » fixe la couronne sur la tête du monarque, que protègent pendant toute la cérémonie les fumées purifiantes de l'encens, *senetjer*, « la divine substance ». Après cela, dernier acte de cette partie du rituel, les grands de Haute et Basse Egypte se voient distribuer des demi-pains, « offrande que donne

(1) Nous nous en tenons à cette traduction du titre *sekhen akh*, quoique Spiegel ait rendu probable, comme sens primitif : « celui qui fait revivre l'*akh* », parallèle au *hem ka*, qu'on traduit toujours : « serviteur du ka ». Mais le signe lu *ka* était à l'origine *sekhen*, et le titre, dès lors : *sekhen hem*, « celui qui fait revivre le corps (mort) ». Toutefois, *sekhen* avait un sens un peu plus spécifique que : « faisant revivre ». Il désignait l'action par laquelle le mort était ramené à la vie dans l'au-delà, peut-être par l'embrassement (cf. ci-après, sixème partie de la pièce), puisque l'hiéroglyphe montre deux bras courbés. Le fonctionnaire appelé *sekhen akh* portait en fait dans ses bras le roi mort (cf. fin du chap. 11).

(2) Voir à la fin du chap. 1. A l'appui de cette idée, le docteur J.-A. Wilson signale l'abréviation du titre Nebouy, « les deux seigneurs », employée pour les deux enseignes du faucon, encore lors de la dix-huitième dynastie, et même sous Ramsès III. Ces enseignes servent déjà de déterminatifs à *Nebouy* en des temps plus anciens. Exemple : *Pyram.*, 593 *b*.

(3) Le texte indique qu'on apporte un objet rond, en or, mais la traduction de Sethe, *ring*, « anneau », peut être comprise dans le sens de bague (de doigt) ; or, à notre connaissance, il n'y avait pas d'anneaux parmi les regalia. Mais il est établi que le diadème en était un des éléments essentiels, et de plus il était nécessaire à ce moment-là de la cérémonie.

le roi » En d'autres termes, le premier acte accompli par le roi aussitôt couronné est une distribution de libéralités. Dans l'abondance qui doit marquer son règne, il puise le don de ce qui, chez nous encore, reste le symbole de toute subsistance, le pain. Le roi lui-même prend un repas *hetep*.

Nous avons rapidement résumé ces scènes pour montrer leur solidarité et pour donner un aperçu des valeurs dramatiques qui caractérisent cette partie de la représentation. Regardons-les maintenant d'un peu plus près.

Les phrases explicatives concernant les grands de Haute et Basse Egypte qui s'approchent, soulignent de nouveau que la dualité de la royauté représente des pouvoirs antagonistes en équilibre. Il est dit maintenant que parmi ceux qui assistent le roi se trouvent des suivants de Seth, et c'est à nouveau Geb qui ordonne « aux dieux » de veiller sur Horus. Les « grands » représentent à cette cérémonie centrale le peuple de toute l'Egypte ; en conséquence, ils formaient deux groupes et il devenait ainsi possible d'introduire le thème de la réconciliation. Car Geb s'adresse à eux en tant qu' « enfants d'Horus et suivants de Seth ». Voici la scène :

> Il arriva qu'il fut dit : « Venez ! » aux grands de Haute Egypte et aux grands de Basse Egypte.
>
> Cela signifie que Thoth mit les dieux à la disposition d'Horus, par ordre de Geb.
>
> Geb dit aux enfants d'Horus et aux suivants de Seth : « Servez Horus. Toi (Horus), tu es leur seigneur. »

Avant de citer les paroles prononcées au moment du véritable couronnement, il faut noter que la couronne est appelée l' « œil d'Horus ». Nous avons là l'une des conceptions mythologiques si lourdes de sens qu'il nous est presque impossible d'en saisir la complète signification. Nous avons rencontré l' « œil d'Horus » comme source de tout le bien qui résulte pour le roi défunt des actes de son fils Horus (chap. 10 ci-dessus, et seconde partie du mystère). Mais il désigne aussi le pouvoir du roi Horus, et comme tel, c'est la couronne qui est le siège de ce pouvoir. Nous avons vu dans un rituel de couronnement qu'on s'adressait à la couronne en tant que déesse Ouadjet, l'uraeus, et aussi en tant qu' « œil d'Horus », exactement comme dans le Mystère. Nous pouvons une fois de plus résumer ces concepts entremêlés en disant : l' « œil » du dieu-ciel Horus peut être le soleil ; cependant, l'« œil » du dieu-soleil Re est sa « fille », la déesse-serpent Ouadjet, dont le poison brûlant donne la mort aux ennemis des dieux. Le diadème du pharaon s'ornait de l'image de cet uraeus, puisque Ouadjet était immanente à la couronne (1). Par conséquent, il faut essayer d'en-

(1) J. SPIEGEL, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth*, p. 85, a vu que dans ce conte-là également l'œil représente la couronne. La mort d'Osiris

tendre la polyphonie de ces significations, pouvoir royal sur la vie et sur la mort, déesse tutélaire, pouvoir solaire, source de pouvoir, — lorsque le texte appelle la couronne du roi « ton œil », comme c'est le cas à l'instant le plus solennel du mystère de la succession.

Dans le papyrus, les paroles prononcées par Thoth sont interrompues par des indications scéniques, mais nous les citerons d'une manière continue. Il faut se rappeler qu'on est alors au point culminant de la représentation. Tous les préparatifs compliqués, des barques, des objets divers, du lieu, des participants et enfin du roi lui-même, à qui les produits du pays sont apportés pour qu'il puisse en prendre sa part et les distribuer, toutes ces actions étaient accomplies en fonction du moment où le roi était investi du pouvoir absolu et divin de la royauté en attachant les insignes sur sa personne. Thoth, le scribe des dieux, qui souvent opère la réconciliation entre Horus et Seth, s'exprime en ces termes pendant qu'a lieu une dernière onction :

> Prends ton œil que voici, tout entier, sur ton visage,
> Place-le bien dans ta face ;
> Ton œil ne sera pas atteint de tristesse.
> Prends le doux parfum des dieux (encens),
> Ce qui nettoie, ce qui est sorti de toi-même.

(A ce moment, la couronne et les plumes sont posées sur la tête du roi.)

> Parfumes-en ton visage, pour qu'il soit entièrement odorant.

Les indications scéniques mentionnent que l'encensement continue durant ce discours de Toth et qu'au point ci-dessus désigné prend place la « fixation de la couronne par le gardien de la grande plume ». L'encensement s'opère ici parce qu'il imprègne le roi d'une substance divine. Dans beaucoup de régions du monde antique, les dieux se révélaient non seulement à la vue et à l'ouïe, mais aussi à l'odorat (1). La suavité sans égale qui manifestait leur présence provenait aussi de l'encens brûlant. Cela ne pouvait s'expliquer qu'en admettant que l'encens participait à l'essence des dieux. Lors du couronnement véritable, l'encens « purifie » le roi, mais la pensée a vite laissé de côté l'allusion à un agent extérieur ;

l'a laissée sans possesseur, et (comme dans notre mystère) Thoth la présente au dieu suprême d'Héliopolis, tandis que l'enfant Horus fait valoir ses prétentions au trône.

Si les diverses significations de l'œil sacré dans les rituels des funérailles et du couronnement ont les rapports que nous indiquons, il y a néanmoins quelque confusion dans la mythologie. D'une part il est dit que l'œil (le soleil) est envoyé, puis rapporté par un ambassadeur du dieu-soleil, Thoth, Onouris ou Shou, « après avoir renversé les ennemis de son père Rē (père de Shou). » Cet œil peut donner la mort, par sa chaleur brûlante ; il est cependant indispensable. D'autre part, il y a la lune bienfaisante qui disparaît périodiquement ; c'est l'œil d'Horus, arraché ou blessé par Seth, et il faut s'en ressaisir ou le guérir.

(1) Cf. LOHMEYER, *Der göttliche Wohlgeruch* (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akad.*, 1919).

puisque le roi est divin, le « parfum des dieux » est déclaré émaner de sa personne sacrée elle-même.

Le roi, dès lors, est en possession de tous ses *regalia* ; il est vraiment le souverain des deux pays. Et son premier acte consiste à distribuer des largesses aux grands de Haute et Basse Egypte, qui représentent le peuple.

La distribution de demi-pains est expliquée ainsi : « Cela désigne Horus qui compte son œil et leur (aux dieux) donne leur tête. » Phrase assez obscure ; elle se retrouve dans les textes des pyramides ; elle signifie très probablement qu'Horus donne la possibilité de vivre aux autres dieux, c'est-à-dire en réalité au peuple égyptien, représenté par les grands de Haute et Basse Egypte. Cette interprétation concorde bien avec le rôle que jouait le roi dans la conscience des Egyptiens (chap. 5). Sans lui, les gens seraient comme des criminels décapités, sans vie et même sans espérance pour l'au-delà, puisque les corps avaient subi une terrible mutilation. Mais le roi donne à ses sujets le symbole même de la vie, le pain, explicitement identifié à tout cela, à l'« œil d'Horus ». Le verbe traditionnellement traduit par « compter » signifie souvent « affirmer son droit à disposer de ce qui vous appartient ».

La distribution des demi-pains n'est, bien entendu, qu'un simple geste ; vers la fin de la scène prend place un réel festin. Au point où l'on est ainsi parvenu, la provision en vivres revêt la forme la plus brève possible, parce que l'acte d'Horus succédant à Osiris, qui est le fait fondamental de la succession, exige qu'on s'occupe aussitôt du roi défunt. Après le couronnement, le nouveau souverain prend ses dispositions pour les funérailles de son père, ou plutôt pour le rituel effectuant la transfiguration du défunt monarque, en faisant de lui une puissance de l'au-delà.

Sixième partie (*scènes* 33-46). Transfiguration du prédécesseur du roi. Si nous avons gardé le titre de « mystère » ce n'est pas à cause des ressemblances avec les mystères du moyen âge qui restent, nous l'avons vu, superficielles, mais parce que les scènes qu'il nous reste à décrire représentent un mystère mimé.

De nouveau se montrent là des phénomènes qui défient nos catégories et notre vocabulaire. Il n'est nullement question d'une simple inhumation, ni même d'en faire le simulacre, répété partout où la pièce se joue. En premier lieu, ces scènes nous donnent un excellent exemple des *rites de passage* (1) qui, avec tout un système de symboles, d'allusions et de précautions, conduisent la personnalité humaine d'un état de vie à un autre, en passant par chacune des crises de la naissance, de la puberté, du mariage et de la mort. En second lieu, se présente le mystère de la communion.

Dans la Théologie Memphite et dans les bas-reliefs de Hatchepsout, nous avons vu le nouveau roi apparaître dans les bras de son père — Horus entre les bras d'Osiris. Dans le mystère, nous n'avons plus affaire à des représentations pictographiques, mais à des rites. Osiris est le roi mort, dont le corps doit être enseveli. Comment s'effectue l'embrassement ?

(1) A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

La réponse est donnée par un objet chargé de puissance, un fétiche, en l'espèce un corsage, appelé Qeni. Le roi s'en entoure la poitrine et le dos ; les éléments immortels d'Osiris paraissent être inhérents à cet objet ; et l'embrassement mutuel d'Horus et d'Osiris est accompli.

Cet embrassement a une double conséquence : la puissance du nouveau roi s'accroît, car Osiris « est son ka », et le pouvoir divin de la royauté, immanent au souverain défunt, est transmis à son successeur. D'autre part, le roi défunt, au moment critique de son accès dans l'au-delà, est « soutenu » par la force vitale de son fils. Il importe de remarquer à quel moment précis du mystère l'embrassement a eu lieu. Le roi vient tout juste d'être couronné ; le voilà en possession de la plénitude de son pouvoir. En outre, la mort de son prédécesseur doit maintenant être regardée comme une réalité : le pain et la bière, produits par l'orge, qu'on apporte alors au roi, sont obtenus par la mort du grain qui est une manifestation d'Osiris (chap. 15). Or, évoquer la mort est chose lourde de dangers. C'est

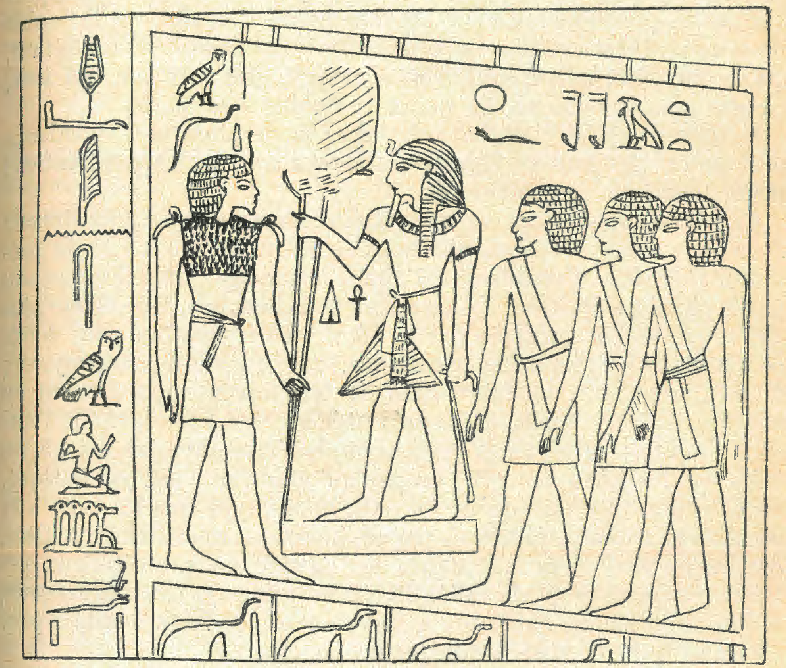


FIG. 30. — Le prêtre Sem portant le corsage Qeni, pendant la cérémonie de l'ouverture de la bouche, devant une statue de Séti Ier (Thèbes).

pourquoi Osiris est protégé par l'embrassement de son fils vivant (1). L'embrassement continue pendant qu'on prépare la momie et, apparemment, jusqu'au moment où le roi défunt est « trouvé » par des prêtres ou des fonctionnaires qui portent un titre archaïque et significatif : « chercheurs d'esprit ». Il semble qu'ils trouvent Osiris dans les bras de son fils, car c'est à partir de ce moment-là que les funérailles se célèbrent, sur le plan humain aussi bien que sur le plan surnaturel. C'est à ce plan surnaturel qu'appartient une courte scène, celle de la montée au ciel du roi défunt. Au monde humain appartient la désignation de deux prêtresses pour son culte et l'apport d'aliments pour l'installation des chercheurs d'esprit dans le double sanctuaire. Il est évident que ceux-ci amènent l'esprit du roi défunt, qu'ils ont désormais trouvé, vers les esprits des ancêtres, qui sont, comme nous l'avons vu, les dieux du double sanctuaire.

Un grand repas a lieu montrant une fois de plus que l'abondance prévaudra pendant le règne du nouveau roi, et des purifications finales concluent les solennités.

Ce résumé des scènes va maintenant nous permettre de donner corps aux interprétations que nous en avons formulées et de présenter les textes. Considérons d'abord le corsage Qeni. Il est connu par le rituel funéraire de l'« ouverture de la bouche ». Une forme plus archaïque en est suggérée par le déterminatif employé pour écrire ce mot dans les textes des pyramides, ainsi que dans notre mystère du couronnement. La fabrication de tels objets, apparemment en usage dans la vie réelle, est représentée sur des bas-reliefs de l'Ancien Empire ; ce sont des bergers ou des habitants des marais du delta qui les fabriquent. Si l'emploi qu'on en fait n'est pas indiqué, on constate du moins qu'ils sont du même type que les canots et les abris en roseaux, fabriqués par ces hommes. Ainsi le corsage Qeni, comme les plus vieux sanctuaires de l'Egypte, nous ramène aux premiers temps, alors que la vallée du Nil était un pays très marécageux, et que ses premiers habitants se servaient des roseaux flexibles pour s'assurer quelque abri et quelque protection.

L'emploi du corsage Qeni dans le rituel de l' « ouverture de la bouche » est significatif ; en effet, il indique un parallélisme intime avec l'interprétation que nous donnons de son rôle dans le mystère de la succession. Dans les rites funéraires de Séti Ier, le prêtre Sem figure, revêtu de ce corsage (au lieu de la peau de panthère qu'il porte habituellement), au moment où s'achève la statue du roi qui servait de substitut à sa momie. Cette statue subissait un traitement dangereux : elle était « battue ». Ceci signifie peut-être que le sculpteur en l'achevant lui appliquait les touches décisives grâce auxquelles elle devenait un vrai portrait du roi. Ou bien la « battre » c'était lui « ouvrir la bouche », si l'on éprouvait cette « ouverture » comme une intervention énergique sur la statue. En tout cas, il fallait qu'elle fût « battue », la cérémonie ne pouvait s'éviter mais elle était aussi dangereuse que la fabrication du pain et de la bière pour Osiris, le roi défunt. Dans l' « ouverture de la bouche », le prêtre Sem portant le corsage Qeni, répétait : « Ne frappe pas mon père ! » Nous avons rencontré ce thème au début de la pièce, lorsque l'orge était battu, mais les grains d'orge en sortaient intacts. C'est seulement dans la scène que nous avons étudiée, où l'on fait le pain et la bière, que le grain doit mourir. C'est alors que le corsage est « embrassé » par le roi.

(1) Nouveau symptôme de la mentalité toute concrète des Egyptiens : la prospérité des morts dans l'au-delà dépend des descendants, qui possédaient vraiment la vie (cf. chap. 10, au début). Les offrandes alimentaires sont purement instrumentales pour la survivance du défunt. Le trait distinctif essentiel du culte funéraire est l'absolue dépendance des morts par rapport à ceux qui possèdent le secret et la substance même de la vie. La formule réglant les relations entre morts et vivants dans ce culte (appliquée aussi à Horus et à Osiris), la voici : Le vif fait revivre le mort ; le mort protège le vivant.

L' « embrassement » n'est pas une simple marque d'affection ; c'est une vraie fusion, une communion entre deux esprits vivants, *unio mystica*. Dans les textes des pyramides, cette union apparaît une fois comme un acte unilatéral par lequel Atoum déverse la vie (c'est-à-dire son propre ka) dans les dieux Shou et Tefnout qu'il a créés (cf. ci-desus, chap. 5, *A*). On en rapprochera l'embrassement de Ramsès II par Ptah, qui le dote de la splendeur de la vie divine symbolisée par l'or, « chair des dieux ». « Quand je te vois, dit Ptah, mon cœur se réjouit, et je te reçois en un embrassement d'or ; je t'enveloppe de stabilité, de permanence, de satisfaction ; je te confère la santé et la joie du cœur ; je te plonge dans la réjouissance, le bonheur, la joie du cœur, les délices, pour toujours. »

Dans le « conte des deux frères » (1), il est fait mention d'un acte de vitalisation aussi efficace (pour insuffler la vie) que celui d'Atoum. Lorsque le frère aîné, Anubis, trouve le cœur du défunt Bata il le replace dans sa poitrine. A l'instant suprême où la vie était donnée à Bata, il ne resta point passif ; il y eut fusion, et acte mutuel : « Là-dessus, l'un embrassa l'autre. » C'est précisément ce qui arrive aussi quand il s'agit d'Horus et d'Osiris. La réciprocité de leur embrassement est clairement établie par les textes des pyramides, où il est dit à Osiris :

> Tu as fermé tes bras autour de lui, autour de lui ;
> Ses os s'étendent, son cœur devient grand.
> O Osiris, marche vers Horus, va à lui, ne te retire pas de lui.
> Horus est venu pour te reconnaître.
> Il a vaincu et lié Seth pour toi,
> Car tu es son ka. (*Pyram.*, 585-587.)

Un autre de ces textes se rapproche tellement du mystère que nous le citons immédiatement. La traduction de la troisième ligne

(1) Le « conte des deux frères » se trouve dans Erman-Blackman, *Literature*, p. 150-161. H. JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs*, le cite, à juste titre, comme un exemple de l'imagerie et de la dialectique propres à la théologie égyptienne.

n'est qu'un essai ; elle donne au verbe *akh* un sens énergique, au lieu de l'habituelle et incolore interprétation : « Il y a plaisir pour lui près de toi .»

O Osiris, voici Horus dans tes bras.
Il te soutiendra.
Il y a nouvelle transfiguration (*akh*) pour lui avec toi,
En ton nom « celui de l'horizon (*akhet*) d'où
Rē surgit ».
Tu as fermé tes bras autour de lui, autour de lui ;
Il ne se retirera pas d'auprès de toi.

Horus n'admettra pas que tu sois malade.
Horus a mis ton ennemi sous tes pieds.
Et tu (re)vis.

Horus t'a donné ses enfants pour qu'ils se placent sous
Toi — sans qu'un seul d'entre eux se retire — pour te porter.

Ta mère Nout s'est étendue au-dessus de toi en son nom
« (Celle de) Shetpet ». Elle a fait que tu sois un dieu. (*Pyram.*, 636-638.)

Ce morceau présente donc, après la description de l'embrassement mystique (dans les quatre premiers vers) une déclaration en trois vers, qui aurait pu être récitée exactement sous cette forme dans la représentation du mystère ; « être malade » n'est qu'un euphémisme « pour mourir ». Plus loin dans la pièce, les enfants d'Horus portent effectivement Osiris, qui de la sorte monte magiquement vers le ciel. La fin du texte des pyramides implique cette ascension.

Le mystère étant un texte rituel, est obligé d'insérer force détails, qui sont intercalés entre l'embrassement (scène 33), le transport du défunt roi par les enfants d'Horus (scène 37) et sa montée au ciel (scène 38) avec une invocation adressée à Nout. C'est la scène où le corsage Qeni joue un rôle de premier plan (scène 33) :

Il arriva qu'un corsage Qeni fut apporté par
Le prêtre lecteur.
Cela désigne Horus embrassant son père et se tournant vers Geb.
Horus dit à Geb : « Je tiens embrassé mon père que voici,
Qui est devenu fatigué. Puisse-t-il reprendre vite de la force ! »

« Etre fatigué » s'emploie souvent pour : « être mort » (Cf. ci-dessus, p. 101 et la note). La dernière phrase peut aussi se lire ainsi : « Jusqu'à ce qu'il reprenne de la force. »

Sur le papyrus, les paroles d'Horus sont interrompues par des indications scéniques, qui identifient explicitement le corsage Qeni à Osiris, et qui localisent l'action à Pé, la cité du delta. La scène suivante concerne, nous l'avons vu, le pain et la bière, qui représentent la nourriture solide et la boisson en général, et qu'on ne saurait obtenir sans détruire la vie du grain.

Il arriva que de la bière fut apportée.
Cela signifie qu'Horus pleure à cause de son père et se tourne vers [Geb.

Horus dit à Geb : « Ils ont mis mon père que voici dans la terre. »
(*Indications scéniques*) : Osiris — un pain.
Horus dit à Geb : « Ils ont rendu nécessaire une lamentation sur lui. »
(*Indications scéniques*) : Isis — maîtresse de la maison — bière.
Un pain ; une cruche de bière.

Scène fort remarquable, assurément. Au milieu d'une représentation relative à l'avènement d'un nouveau souverain, on pleure la « mort du grain ! » Mais peut-être faut-il aborder le texte sous l'angle opposé. Le roi pleure la mort de son père, mais le pain et la bière, qui jouent dans cette scène le rôle de biens possédés, indiquent que la perte subie par le fils est pour son peuple un avantage. En tout cas, aucun texte ne décrit mieux à quel point les Egyptiens associaient intimement entre elles la notion de royauté et celle de force générative de la nature. Ce texte contient encore d'autres traits intéressants, qui ne sautent pas aux yeux mais qui mettent en lumière la démarche d'esprit des Egyptiens. Par exemple : la mort d'Osiris est inévitable, et par conséquent il faut qu'elle ait des auteurs, mais ils demeurent anonymes et on en parle en disant : « ils. » Après le couronnement du roi et la conciliation mettant fin à tout désaccord, il ne peut être question de proclamer Seth victorieux. Il y a en outre le pain et la bière, dons réjouissants, et l'ineffable mystère d'Osiris qui, bien que mourant toujours dans le grain, revit toujours et, à l'instant même où il est pleuré, est immanent au corsage Qeni, « soutenu » par l'embrassement de son fils. Isis aussi figure dans cette scène, comme principale pleureuse du mythe.

La scène suivante concerne des tissus presque certainement destinés à entourer le corps du roi défunt. L'un des deux types de vêtement de momie est appelé Seth, certainement parce qu'il sert à Osiris, mais dès l'instant qu'il porte ce nom, il faut le rendre inoffensif, aussi en tire-t-on quelques fils. Cela symbolise le fait d'arracher les jambes de Seth. L'autre tissu, un drap pourpre, est identifié à Osiris. L'ensemble de la scène reçoit cette explication : « Cela veut dire qu'Horus parle à Osiris, quand il l'embrasse, lui (Osiris) qui l'embrasse (lui, Horus), et dit que lui (Osiris) doit s'attacher à lui (Horus). »

Une indication scénique précise que cette scène avait lieu dans la « belle maison » connue comme étant l'emplacement de l'embaumement. En conséquence, il n'y a aucun doute à propos de l'action principale dont il est question, mais l'interprétation de la citation peut s'orienter diversement, et le choix d'une direction ou d'une autre semble ne tenir qu'aux prédilections personnelles. On peut penser que les paroles d'Horus s'adressent au corsage qui ici encore contient Osiris. Ou bien, il est possible de supposer qu'Horus revêt un nouveau vêtement fait du drap pourpre. Ou encore, comme nous l'admettons, on peut penser que ce drap est employé pour la momie mais est d'abord « chargé » par contact avec le roi ou avec le corsage Qeni porté par le roi. Ceci pouvait servir à transférer ce qui en Osiris

est immortel, du corsage au drap de la momie et par là à la momie elle-même (1).

L'embaumement du corps une fois achevé, les chercheurs d'esprit se mettent en quête d'Osiris. La composition rigide du texte, dans lequel des scènes de modèle identique sont juxtaposées, nous laisse la possibilité de voir dans la recherche et la découverte la dernière partie de l'action décrite dans la scène précédente ; autrement dit, il se peut qu'Osiris ait été « trouvé » entre les bras de son fils par les chercheurs d'esprit. Il est possible également que ces derniers « trouvent » maintenant l'« esprit » d'Osiris dans la momie embaumée ou ce qui en tient lieu, dans la pièce. Cette découverte pouvait confirmer la transmission de l'esprit d'Osiris, du corsage au drap. Les chercheurs d'esprit sont assimilés aux « enfants d'Horus » de la mythologie. Une vignette montre qu'ils portent soit une statue du feu roi, soit peut-être sa momie ou une image de sa momie (la manière de porter, sur l'idéogramme, n'importe pas nécessairement) ; Horus, le roi, leur adresse les paroles qu'il prononçait dans le texte des pyramides cité ci-dessus : « Placez-vous sous lui. » Les deux phrases liminaires distinguent ici avec une netteté particulière l'acte rituel et son interprétation mythologique :

> Il arriva que les chercheurs d'esprit portèrent le père du roi dans [leurs bras
> Cela veut dire qu'Horus ordonne à ses enfants de porter Osiris.

Puis les chercheurs d'esprit font une sorte d'échelle céleste, et ils invoquent la déesse-ciel, mère d'Osiris, la priant de recueillir son enfant dans le ciel. Sur le plan humain deux prêtresses, représentant Isis et Nephthys, sont alors choisies pour le culte d'Osiris (2). Une partie du tissu mentionné plus haut est remise au « maître des libéralités (du roi) » (Cf. ci-dessus, chap. 6, *A*), et finalement aux chercheurs d'esprit. Il semble qu'à ce moment-là se prenaient les dispositions pratiques pour l'enveloppement final de la momie, tout ce qui précède dans le maniement du tissu ayant fait partie des préparatifs rituels. Au milieu de ces arrangements, se trouve une scène susceptible de comporter une signification religieuse. On apporte des aliments, et le texte semble dire que c'est « pour amener les chercheurs d'esprit dans les deux sanctuaires tandis qu'ils baisent le sol ». S'agit-il pour eux simplement de compléter leur office en présentant des sacrifices aux esprits des ancêtres, dont l'un est désormais le roi défunt, ou bien sont-ils censés amener avec eux l'esprit du roi défunt, qu'ils ont cherché et trouvé, pour l'unir aux esprits des ancêtres ? Y procèdent-ils en ajoutant aux enseignes et autres objets sacrés que l'on gardait dans les deux sanctuaires quelque objet

(1) Dans le rituel quotidien du temple, quand un vêtement de la même étoffe pourpre était donné au dieu, on disait : « Un dieu s'unit à l'autre. » Cf. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 188.

(2) Cf. R. O. Faulkner, *Journ. of. eg. arch.*, vol. XXII, un rituel d'époque tardive où ces prêtresses jouaient un rôle.

en rapport avec le roi mort ? Cela reste incertain, encore que le sens général de cette action ne prête à aucun doute.

L'ensemble va prendre fin par un grand repas servi aux notables de l'Orient et de l'Occident. Le commentaire rappelle celui du repas symbolique qui suivait le couronnement : « Cela signifie qu'Horus compte son œil et fait recevoir aux dieux leurs têtes », avec comme suite possible (le papyrus est endommagé) : « Horus dit à Thoth : « Mets mon œil dans leurs bouches, en sorte qu'il soit acclamé. » Cette scène rassemble et amène à maturité les préparations de la quatrième partie où le roi était doté de toute sorte de produits du pays, appelés « œil d'Horus ». Dans cette scène finale ces produits sont à la disposition du peuple en grande abondance. Il est vraisemblable également que l'on ait senti que les deux courants d'idées principaux qui naissent de la pièce se confondaient. A côté du couronnement du nouveau roi, la conception égyptienne de la royauté introduisait à ce moment sa relation avec son prédécesseur, qui était considéré comme actif et influent. Le festin jetait sur le nouveau règne, en l'inaugurant, un charme qui lui donnait la prospérité. Mais cela impliquait aussi qu'on se confiait à la bienfaisante influence qu'exercera sur la fertilité du pays son défunt roi dont le corps était désormais enterré en sûreté.

H35 H36

IVe PARTIE

LA ROYAUTÉ ET LES POUVOIRS DIVINS DANS LA NATURE

CHAPITRE XII

LES DIEUX DES ÉGYPTIENS

Titres, fonctions et fêtes proclament la divinité du pharaon. Il nous faut maintenant considérer quelle place il occupe dans le monde des dieux. Ceci nous place devant l'ample structure de la religion égyptienne, ce labyrinthe. En reconstituer intégralement le plan passe notre espérance. Mais nous constaterons qu'en considérant les problèmes de telle ou telle manière, il nous sera possible d'en avoir des aperçus révélateurs.

Pour comprendre un grand nombre de dieux particuliers, de cultes et d'usages, la clef est décidément perdue. Si la divinité était puissance, la forme sous laquelle on reconnaissait la puissance restait matière d'expérience personnelle, soumise à l'acceptation de la communauté, et établie par la tradition ; c'est de cette façon que prenaient naissance les détails des cultes (1). Les données nécessaires nous manquent pour reconstituer ce processus, et par conséquent pour l'expliquer. « Précisément parce que le caprice de l'homme et le hasard des circonstances ont eu tant de part à leur genèse, les dieux ne se prêtent pas à des catégories rigoureuses. Aucune loi n'a présidé à leur naissance, non plus qu'à leur développe-

(1) L'expérience fondamentale est remarquablement illustrée par un exemple que cite G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, éd. franç., Paris, Payot, 1948, p. 23 : « Pendant une expédition importante, un nègre africain rencontre une pierre ; il dit : ho, es-tu là ? et il la prend avec lui (cette pierre lui procure du succès). Elle lui a donné, pour ainsi dire, un indice attestant qu'elle est puissante. » Le nègre se fortifie donc lui-même en en prenant possession. Tel fut le cadre de maintes expériences pouvant donner naissance à des cultes. Il y a d'abord tension émotionnelle qui rend l'individu réceptif à des signes d'un ordre surnaturel (en l'espèce, l'importance de l'expédition créait l'atmosphère favorable). Puis vient le choc soudain contre le pouvoir qui se fait sentir dans le monde extérieur. Enfin, ce pouvoir est mis d'une manière ou d'une autre en relation avec le sujet. Si celui-ci réussit à faire reconnaître par sa communauté la valeur de son expérience, un culte va s'établir. Exemple : un Ewe (Afrique occidentale) entré dans un fourré y trouve un morceau de fer. Rentré chez lui, il tombe malade. Les prêtres déclarent qu'un *tro* (être divin) manifeste sa présence dans le fer, et que le village doit désormais l'adorer (*ibidem*). Voir aussi *Speculative thought*.

ment... On pourrait dire, de même, que chaque dieu déterminé est contingent, alors que la totalité des dieux ou plutôt le dieu en général, est nécessaire (1). » En étudiant un dieu important, comme Horus, nous avons vu combien de questions restent forcément sans réponse (chap. 3, *A*) ; le problème central lui-même, celui du rapport entre le dieu et le faucon, paraît entièrement insoluble. Autre exemple : si nous avons la satisfaction de constater que les caractères distinctifs de la lionne expliquent pourquoi la déesse Sekhmet est redoutée comme guerrière, sa forme locale à Bubaste, celle d'une maîtresse de joie (2), reste une énigme. La forme que revêt la principale manifestation d'une divinité ne donne sur son caractère qu'un aperçu limité. Car, lorsque le pouvoir n'est pas simplement reconnu comme existant, mais reconnu comme dieu, il est doté des attributs de la personnalité. Le trône qui « fait » le roi, c'est la grande magicienne Isis, mais elle est aussi la mère aimante d'Horus et l'épouse dévouée d'Osiris. Le nom et le symbole d'une divinité, en l'espèce le trône, peut donc en venir à signifier très peu de chose (3).

Ce qui s'écrit couramment sur la religion égyptienne tend à laisser insoupçonnée notre ignorance des éléments essentiels. On prend les dieux comme points de repère pour introduire de l'ordre dans l'énorme masse de la documentation. Ce procédé n'est pas illégitime si l'on se rappelle que la valeur des points de repère reste inconnue, contrairement à ce que laisserait croire la fausse précision des termes que nous employons dans nos classifications : dieux locaux, dieux animaux, dieux cosmiques, etc.

On soutient quelquefois que les éléments de la religion égyptienne qu'il nous est le plus difficile d'interpréter remontent à la préhistoire et que leur présence dans nos sources historiques s'explique par une simple survivance. En réalité, ces éléments étranges sont l'essence même de la religion égyptienne car il est possible de démontrer qu'ils sont restés valables tout au long de son évolution (4).

(1) HENRI BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1934, p. 202, 213.

(2) Dans le temple funéraire de Niousserrē, Bastet apparaît sous la forme d'une lionne. Dans celui de Sahourē, la tête a disparu ; mais les titres de la déesse sont les mêmes que sur l'autre bas-relief. A basse époque, quand cette divinité revêt la forme d'un chat, elle tient souvent le masque d'un lion dans une main. SETHE, *Urgeschichte*, p. 19 s., énumère une série de déesses, y compris une hase, qui devinrent des lionnes et furent identifiées à Sekhmet.

(3) J'ai poussé plus loin l'étude de cette question dans mon *Ancient Egyptian Religion, an interpretation*. Il a été montré là que, dans le cas d'Isis et du trône, de phénomènes cosmiques et de problèmes humains, on a affaire à des corrélations au sens le plus rigoureux du terme.

(4) Quand EBERHARD OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig, 1938, p. 5, prétend qu'aucun culte d'animaux ne peut avoir été introduit après que la conception anthropomorphique des dieux fut devenue familière aux Egyptiens, il suppose que des types distincts de divinités se sont succédé et ont formé pour ainsi dire des phases dans un développement historique de la religion égyptienne. De même dans l'*Urgeschichte* de Sethe. A envisager ainsi les choses, on ignore la vivante réalité de la religion égyptienne qui, comme toutes les religions primitives, reconnaît dans les dieux des pouvoirs personnifiés mais ne réduit pas leur portée à une incarnation unique (cf. chap. 14, *A*). Ils peuvent être conçus sous forme humaine aussi bien que

Amon, qui ne devint prédominant qu'au Nouvel Empire, n'en fut pas moins associé à des animaux, l'oie et le bélier, comme les plus anciennes divinités du pays. L'Ogdoade de grenouilles et de serpents, que l'on croyait avoir fait surgir le soleil du limon primitif à Hermopolis, fut adorée plus tard dans un sanctuaire particulier et avec un rituel régulier, à Thèbes, hommages beaucoup plus considérables que ceux qu'on leur rendait à haute époque.

Autre trait primitif caractérisant la religion égyptienne : les sphères où s'exerce l'action des différents dieux individuels ne sont pas nettement délimitées. On trouve des temples dédiés par Ramsès II et Ramsès III à certains aspects d'Amon qui sont doués d'une individualité propre et sont nettement distincts du grand dieu de Karnak, encore qu'il y ait entre eux et lui quelque relation. D'autre part, quand on présente un des grands dieux comme recevant les productions de tous les nomes et de toutes les cités d'Egypte, les personnifications de ces localités sont toutes décrites, et parfois représentées, comme des manifestations du dieu qui reçoit leurs offrandes et dont la personne unique paraît ainsi pénétrer le pays tout entier. En fait, la tendance à discerner des dieux particuliers dans chaque domaine et en toute occasion où la puissance se manifeste, est contrebalancée par une tendance à l'expansion et à l'universalité, tendance inhérente à la notion même de puissance divine (1). Ces deux tendances font partie de l'expérience religieuse, et par conséquent elles agissent en tout temps.

L'étude du polythéisme soulève forcément des difficultés ; et celles-ci s'aggravent en raison de notre propre expérience religieuse. Aucun panthéon n'est un tout systématique, mais nous ne pouvons nous empêcher de chercher de l'ordre là où il n'y en a pas. L'Evangile, la Torah, l'Islam, sont des enseignements qui étaient destinés à être transmis. Ils devaient dès lors être tout à fait cohérents, stabilisés, et ils pouvaient l'être, parce qu'ils concernaient la révélation d'un dieu unique. Dans le monde ancien, l'éphémère culte d'Aten d'Akhenaten fut la seule religion de ce type puisqu'elle fut la seule religion qui exigeait l'adhésion complète. Normalement, la diversité de la réalité se reflétait en de nombreuses croyances non coordonnées, chacune d'elles étant appropriée à certaines circonstances.

Par exemple, on pouvait considérer la lune très diversement : elle était l'un des yeux d'Horus, le dieu du ciel primordial (cf. chap. 3, *A*) Puisque la lune décroît, elle fut l'œil endommagé par Seth et recouvré par Horus ; puisque la lune comptait comme la plus précieuse des possessions d'Horus [spécialement par rapport à son père (cf. chap. 11, cinquième partie du mystère de la succession)], elle donnait lieu à des identifications illimitées. Cependant, on pouvait aussi voir en elle une manifestation d'Osiris (ci-après, chap. 15, *D*).

sous n'importe quelle autre forme où l'on éprouve leur manifestation. Voir le chap. 1 de mon *Ancient egyptian religion : an interpretation.*

(1) A. BERTHOLET a donné une excellente étude de ce sujet : *Götterspaltung und Göttervereinigung*, Tubingue, 1933.

Elle était la jumelle du soleil, et, peut-être en rapport avec pharaon, on l'identifiait à Khonsou, qui devint le fils d'Amon et de Mout à Karnak. Mais, en tant que calculateur du temps — aspect important déjà à haute époque, — la lune personnifiait Thoth, qui était le scribe des dieux, et par conséquent le dieu de la sagesse, le possesseur de divers livres secrets. En outre, Thoth jouait un rôle dans les mythes solaires et dans les mythes d'Osiris. Thoth — non pas Khonsou — était symbolisé par l'ibis et par le babouin, pour des raisons que nous ne pouvons apprécier. La déesse Nekhbet, elle aussi, fut identifiée à la lune.

Si un unique phénomène naturel peut être considéré sous tant d'aspects divers, il est évident que des dieux distincts peuvent différer si profondément qu'ils semblent correspondre à des théologies séparées, tout en faisant partie d'un seul panthéon national. Mais attendre de l'Egypte un corps de doctrines religieuses cohérent, équivaudrait à rechercher un arbre unique là où s'est épanouie toute une luxuriante végétation.

En étudiant le polythéisme, nous ne pouvons donc pas plus définir une doctrine fondamentale que nous ne pouvons espérer décrire entièrement la variété des formes par lesquelles ce polythéisme s'est exprimé (1). Mais un autre moyen d'en obtenir une compréhension approximative reste possible. A examiner les textes religieux égyptiens, on constate que certains thèmes y reviennent très fréquemment. Ils déterminent de larges sphères où les Egyptiens plaçaient les manifestations du divin par eux reconnues. Pour le sujet de ce livre, trois de ces sphères présentent une importance particulière ; c'est la puissance résidant dans le soleil, dans la terre et dans cette catégorie d'animaux qui constituait la possession la plus précieuse de l'homme antique, le bétail.

Ces trois sphères de manifestation divine n'étaient pas tenues strictement séparées ; par exemple la puissance que l'on reconnaît au soleil est toute traversée d'images et d'idées dérivant des deux autres sphères. D'un côté, le soleil est un « veau d'or, né de la vache cé-

(1) Le premier de ces essais a été tenté par H. BRUGSCH et W. B. KRISTENSEN, l'autre par SETHE et KEES. Ce dernier, *Grundsätzliches zur Aufgabenstellung des ägyptischen Religionsgeschichte*, Göttingue, 1936, admet naïvement que sa tentative, plutôt banale, montrera qu'il « s'applique à s'accommoder de la mentalité d'un peuple dont la logique n'est pas la nôtre ». Il estime que sa méthode applique les directives formulées pour la première fois par MASPERO, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, 1893, 183-278, 337-393. Mais Maspero n'a jamais perdu de vue le fait que les Egyptiens avaient en commun la croyance aussi bien que le langage et la civilisation matérielle (exemple, p. 261 s.). Nous avons tenté ici et dans *Speculative thought* de décrire la logique des Egyptiens « qui n'est pas la nôtre », et de comprendre leur religion en traçant les principales directions de leur pensée créatrice de mythes. En outre, dans *Ancient égyptian religion : an interpretation*, où nous décrivons leurs principales préoccupations religieuses, nous ne visons pas à formuler, de cette religion, une « doctrine fondamentale », mais à montrer que les croyances égyptiennes sont moins incohérentes qu'on ne le prétend communément, car elles paraissent avoir leur source dans une simple conviction qui n'est guère explicite mais revêt une importance illimitée ; la pierre de touche de la signification est l'absence de tout changement.

leste » ; de l'autre, il est Khepri, « celui qui devient », « celui qui a surgi » (par lui-même), ou, plus complètement, « le scarabée qui surgit de la terre » (1). Quelquefois, le pouvoir de la terre et celui du soleil sont regardés comme n'en faisant qu'un. Dans un curieux dialogue avec Osiris (2), Atoum prédit la destruction du monde qu'il a créé et son propre retour à l'aspect « d'un serpent que personne ne connaît », révélant ainsi que la nature secrète du soleil-créateur ne diffère pas du symbole universel de la vie chthonienne. Mais cette interpénétration des trois séries de concepts est bien ce que nous pouvions attendre. Car nous n'avons pas affaire à une cosmologie systématique ; nous sommes en présence de l'expérience religieuse. Les forces mystérieuses de la vie, adorées comme faisant leur percée triomphale au lever journalier du soleil, la fécondité terrestre, celle des troupeaux, n'ont pas besoin d'être séparées par l'homme, lui qui bénéficie d'elles toutes. On remarque néanmoins que, suivant la direction dans laquelle s'exerçait la pensée, prédominaient des images provenant de l'une des sphères plutôt que des autres. Ainsi, la puissance divine manifeste dans le soleil est associée surtout à la création ; la puissance divine manifeste dans le bétail est associée à la procréation ; la puissance divine, qui réside dans la terre, est associée à la résurrection.

Beaucoup de peuples ont employé des images solaires ou chthoniennes, ou des symboles animaux, pour exprimer en termes religieux leur relation avec le monde environnant. Particulièrement égyptien est l'usage simultané de ces trois séries d'images, ces idées de création, de procréation et de résurrection qu'elles impliquent avec la signification religieuse qu'on y attache. Il y a plus : ces vues prédominent dans les textes religieux, à tel point que, si nous y ajoutons la royauté (sous la forme d'Horus succédant à Osiris) il sera à peine exagéré de dire que la pensée religieuse égyptienne se meut à l'intérieur de ces quatre concepts, et que la religion égyptienne, dans la mesure où elle s'est articulée, est circonscrite par eux. Tout ce qui se plaçait au delà est perdu pour nous ou n'apparaît qu'en fragments épars.

Cela ne s'applique pas seulement aux croyances égyptiennes primitives, mais aussi à leur survivance sous la forme de croyances étranges ; et cela caractérise aussi les croyances populaires des temps historiques. Ainsi, tout ce que nous savons du dieu Khnoum peut se résumer en quelques mots : il apparaissait sous la forme d'un bélier, il était un dieu créateur et il façonnait des êtres vivants sur un tour de potier. A Eléphantine on croyait qu'il était le gardien des sources du Nil ; d'où son influence sur l'inondation. A Antinoé et à Abydos,

(1) Cf. l'inscription explicite dont est muni le grand scarabée de granit érigé par Aménophis III à Thèbes (*Zeitschr. aeg. Spr.*, LXVI, 1931, 44 s.

(2) Ce dialogue fait partie du chap. 175 du Livre des Morts. KEES a fait remarquer que, dans *Die Felseninschriften von Hatnub*, Leipzig, 1928, graffito nº 26, ANTHES aussi se réfère au serpent primordial qui survit lorsque, à la fin des temps, toutes choses sont détruites.

Khnoum le bélier était considéré comme l'époux de Heqet la grenouille. De plus, on l'identifiait à Rē, à Shou, à Geb, à Osiris, et certains hymnes d'époque gréco-romaine attribuent à Khnoum les qualités et les actes de ces dieux, entremêlant des phrases rédigées à cet effet, avec les *disjecta membra* d'une foi plus originale, que nous avons résumée ci-dessus, mais que nous ne pouvons comprendre. Même échec quand nous lisons que le bœuf Apis de Saqqara est désigné par cette combinaison : « Osiris-Apis-Atoum-Horus, en un seul, le grand dieu (1). » Nous saisissons que ceci représente un essai tenté pour exprimer la dévotion complète de ses adorateurs, qui reconnaissaient en leur dieu à la fois Osiris le vainqueur de la mort (2), Atoum le créateur et Horus le plus compréhensif des dieux cosmiques anciens. Le détail, qui nous échappe, est précisément le caractère et la signification originels d'Apis.

A voir à quel point les doctrines et représentations de la puissance inhérente au soleil, au bétail, à la terre, dominent la littérature religieuse d'Egypte, on a la preuve de leur importance écrasante, au moins pour les Egyptiens instruits. L'empire exercé par ces conceptions transcende le chaos des cultes locaux, et cela nous autorise à traiter de la religion égyptienne comme d'une croyance distinctive. Si « chaque dieu déterminé dépend de maintes conditions, alors que la totalité des dieux, ou plutôt le dieu en général, est nécessaire », il semble que nous ayons trouvé dans les trois sphères dont nous abordons maintenant l'étude, quelques-unes des caractéristiques qui, en Egypte, appartenaient « nécessairement » à la catégorie du divin.

(1) OTTO, *op. cit.*, p. 32 ; dix-neuvième dynastie : cf. p. 23-31, diverses spéculations théologiques exprimées dans ce nom complexe. Elles ont pu, d'ailleurs, ne donner que la formule la plus simple des idées comprises dans la combinaison.

(2) La préoccupation de la survie après la mort était presque une obsession pour les Egyptiens. De là vient que la personne d'Osiris, qui avait connu l'une et l'autre, la mort et la vie, obtint une importance prépondérante dans leur vie religieuse. Avec le temps, nos sources projettent de la lumière sur le culte journalier des temples ; le rituel est parsemé de symboles et de cérémonies qui, à l'origine, relevaient du seul Osiris ; mais ceci est un développement secondaire. Le rituel journalier du temple d'Amon au Nouvel Empire a été publié par Moret (*op. cit.*), qui croyait que ce furent d'abord les rites funéraires osiriaques qui posèrent le cadre du culte pour tous les dieux. W.-B. KRISTENSEN a reconnu comme égyptienne l'idée qui veut que la vie éternelle ne se puisse atteindre qu'à travers la mort ; il explique par là beaucoup de symboles des religions anciennes, égyptienne et autres ; cf. *Jaarbericht* nº 5 : *Ex Oriente lux*, Leide, 1938, p. 284 ss. Il est porté à considérer le fait de la vie sortant spontanément de la mort comme la manifestation fondamentale du divin ; apparemment, il tiendrait dès lors pour subsidiaires les trois sphères que nous distinguons ci-dessus. Nous admettons, certes, que les Egyptiens s'intéressaient par-dessus tout au mystère de la vie, mais cela même forme le pivot du processus de la création et de la procréation, non moins que de celui de la résurrection ; nous estimons que ce dernier était regardé comme parallèle aux deux premiers plutôt que comme leur servant de base, et que KRISTENSEN se réclame trop de documents osiriaques et funéraires. Voir plus loin, l'appendice au chapitre 20 : Tammuz, Adonis, Osiris ; défiguration des croyances égyptiennes dans les sources classiques.

CHAPITRE XIII

LA PUISSANCE SOLAIRE : LA CRÉATION

A. — Le roi, image de Rē.

Dans le papyrus de Turin et dans l'histoire de Manéthon, le dieu-soleil figure comme ayant été le premier roi d'Egypte. Qu'on l'appelle Rē, Khépri ou Atoum (1), il est le prototype du pharaon, et dans les textes abondent les phrases qui les comparent (cf. plus loin, chap. 21, *D*, *E*). Même si l'on tient compte de la flatterie et du style fleuri qui se remarquent dans beaucoup de ces documents, on reste convaincu que ces phrases n'étaient pas de simples figures de rhétorique. Une étude des métaphores dans la littérature égyptienne aboutit à cette conclusion : « En dehors de relativement peu d'exceptions, toutes les images et similitudes introduisant le soleil se rapportent au roi (2). » Le roi était reconnu comme le successeur du créateur : idée tellement prédominante que les comparaisons entre le soleil et le pharaon portaient inévitablement un accent théologique. A entendre constamment répéter que le roi est comme le soleil, on se rappelle que, dans le rituel du couronnement, cette idée, loin de n'être qu'une simple métaphore, déterminait la forme même de certains des rites. De même, l'avènement du roi avait lieu au lever du soleil, et le même verbe exprimait l'apparition journalière du soleil et celle du pharaon apparaissant pour exercer ses fonctions publiques. C'est pourquoi le vizir Rekhmiré expliquait en ces termes l'intimité de son association avec le souverain : « Je vis sa personne sous sa forme (réelle) — Rē, le seigneur du ciel, le roi des deux pays, quand il resplendit — le disque solaire (Aten), quand il se montra. » (*Zeitschr. aeg. Spr.*, LX, 68.)

(1) Les essais qu'on a tentés pour traiter Rē et Amon non pas comme des aspects différents d'un seul et même dieu manifesté dans le soleil, mais comme deux divinités originellement distinctes, reposent sur des constructions purement hypothétiques, et il ne peut en être autrement, puisque les textes les plus anciens ne permettent pas de faire la distinction. Ainsi Sethe estime que l'ancien nom du soleil, sans caractère théologique, était Rē, mais qu'à Héliopolis on l'identifia à un dieu local, Atoum, lequel néanmoins n'était pas, comme les anciens dieux locaux, « d'origine naturelle », mais un produit de spéculations théologiques. Junker, dans le même sens, insiste beaucoup sur les différents rapports de Rē et d'Atoum avec Nout, le ciel, mais ceci peut plus facilement s'expliquer comme une conséquence de la multiplicité des points de vue considérés qui caractérise la pensée égyptienne. Il est significatif que le nom d'Atoum ne se rencontre jamais combiné à un dieu autre que Rē.

(2) H. Grapow, *Die bildischen Ausdrücke des Aegyptischen*, Leipzig, 1924, p. 30.

Cependant, il serait erroné de placer le rapport entre le pharaon et Rē sur le même plan que celui entre le pharaon et Horus. Le roi était Horus incarné. Il ne faisait pas un avec le soleil. A sa mort, son « corps divin s'unissait à son seigneur », « le corps du dieu rejoignait celui qui l'avait fait » (cf. ci-dessus, chap. 8). Les Egyptiens, nous l'avons vu, concevaient la royauté comme une institution comprenant deux générations. Cette conception revêt son expression la plus claire sous les traits d'Horus et d'Osiris, mais elle ne perdait rien de sa valeur quand on considérait le roi sous l'aspect de successeur de Rē. Là encore, le souverain vivant n'était pas identique à son père (cf. ci-dessus, p. 153). La tendance qui pousse la pensée créatrice de mythes à transformer des ressemblances en une identité était contrebalancée par la conviction que le pharaon, quoique divin, était distinct de son prédécesseur. Néanmoins, tous deux partageaient certains attributs essentiels et cette communauté de substance trouvait son expression dans les analogies, étudiées plus haut, entre actes royaux et événements solaires, dans des cérémonies comme l'avènement et le couronnement. On pouvait dire : « Tu es la vivante ressemblance de ton père Atoum d'Héliopolis, (car) la parole créatrice est dans ta bouche, la compréhension est dans ton cœur, ton discours est le sanctuaire de la vérité (*maat*) » (Stèle de Koubba, II, 17 s.). Les titres royaux sont habituellement suivis d'une phrase analogue à celle-ci : « doué de vie pour l'éternité, comme Rē », et nous avons vu que, tel Rē le roi possédait l'éclat sans tache de l'or (cf. chap. 3, *C* ; chap. 11, sixième partie du mystère de la succession). L'inscription suivante montre quels sens définis possèdent souvent les comparaisons entre dieu et roi ; elle donne des parallèles divins pour trois aspects du roi :

> Tu rejoins ton palais comme Atoum (rejoint) l'horizon ;
> Tu t'assieds dans ta salle comme Horus sur son trône ;
> Tu apparais dans ton palanquin de la fête Sed, comme
> Rē au commencement de l'année. (Mariette, *Abydos*, I, pl. 51, 40 ss.)

La fête Sed se célébrait à une date fixe. D'où dans la dernière ligne du texte la définition dans le temps de l'apparition du dieu-soleil, alors que rien de tel n'existe dans les deux lignes précédentes. C'est parce que la fête Sed était un renouvellement de la royauté que l'on en trouvait le modèle divin dans le renouvellement de l'énergie de Rē au début d'un cycle annuel.

Il ne s'agit plus du tout de comparaisons quand il est dit que le roi « occupe le trône d'Atoum » (ou : « de Rē », ou : « d'Amon »), car le dieu-soleil a en fait été le premier occupant du siège du pouvoir que chaque pharaon trouve à sa disposition ; Touthmosis III était appelé : « celui qui est sur le trône d'Atoum (1) ». Le royal occupant

(1) Sethe, *Urkunden*, IV, 291, 10. Cette phrase est suivie de la formule : « comme Rē ». Ceci résulte soit de la tendance à rendre indépendants différents aspects du dieu (cf. chap. 12), soit de la manière bien appropriée dont cette formule pouvait venir s'ajouter à une épithète du roi dans d'autres contextes.

de ce trône se référait au gouvernement du créateur par deux phrases significatives : il se flattait d'avoir accompli « ce qui n'avait pas été fait depuis le temps de Rē » (ou : « depuis le commencement ») ; ou bien, il revendiquait l'honneur d'avoir rétabli les conditions de vie « dans l'état où elles étaient au commencement ». Ces deux phrases ne se contredisent pas, car, dans la mesure où le roi fait des innovations, il rend simplement manifeste ce qui était présent en puissance dans le plan de la création. Et les deux phrases illustrent la tendance égyptienne à considérer le monde statiquement ; l'ordre établi au commencement du monde était, croyait-on, normatif pour tous les temps. De cet ordre, le roi était le champion.

Donc, le gouvernement du pharaon donnait l'image du gouvernement de Rē. Mais si Rē avait été le premier roi d'Egypte, il avait gouverné en vertu d'un droit dont personne ne pouvait se réclamer après lui. L'univers était sien parce qu'il l'avait fait.

L'épithète de créateur était donnée à beaucoup de dieux ; la plupart des temples la revendiquaient pour leur divinité. Mais il n'est pas du tout certain, quoiqu'on le suppose généralement, que nous soyons là en présence d'une situation originelle, et que tous les « dieux locaux » aient été considérés par leurs fidèles comme les créateurs de l'univers. En tout cas, on constate qu'à travers l'Egypte, aux temps historiques, le soleil est considéré comme la source primaire de l'énergie créatrice (1).

Cette vue, cela va de soi, ne se confine pas à l'Egypte :

La création ne désigne pas nécessairement l'apparition de quelque chose sortant de rien ; pour l'esprit oriental, elle contient l'idée d'organisation, de cosmos... En une large mesure, les matériaux préexistent et l'acte de la création consiste à former de ces matériaux chaotiques un organisme vivant... On trouve la même idée associée au changement des saisons. Après le chaos de l'été et de l'hiver, le dieu fait sortir des matériaux morts le vivant cosmos de la végétation, création constamment répétée, drame où les pouvoirs cosmique et chaotique sont aux prises, et qui se termine par la victoire du dieu créateur.

Là où l'on adore le soleil comme créateur du monde, là, avant tout, l'accent est mis sur l'aspect cosmique de la création. Car le soleil est un puissant symbole de l'ordre cosmique ; il règle les changements du jour et de la nuit, des saisons et des années. (A. L. J. Wensinck, *Acta orientalia*, I, 1923, 174.)

(1) Si en Egypte le pouvoir du soleil a été unanimement reconnu, cela résulte, admet-on couramment, de l'ancienne influence politique d'Héliopolis. Il nous semble qu'Héliopolis ait été un centre où des croyances égyptiennes *communes* furent effectivement élaborées. On ne saurait traiter des phénomènes religieux comme des sous-produits des développements qui se déroulent dans d'autres sphères. S'il est dit que le culte de Rē vint à prédominer à l'Ancien Empire parce que la cinquième dynastie était originaire d'Héliopolis, il ne faut pas oublier que déjà sous les seconde et troisième dynasties on rencontre des noms composés avec Rē, tels que l'épithète « disque solaire d'or » (au lieu de : « faucon d'or »), et que l'Ennéade paraît figurer sur des bas-reliefs de la troisième dynastie. Le disque solaire porté par Seth et Geb sur ces sculptures suggère, en tout cas, que ces dieux étaient décrits comme membres de l'Ennéade d'Atoum. L'évolution politique, l'instauration de la cinquième dynastie, ne peut être rendue responsable de la théologie solaire ou de sa grande expansion. Elle faisait partie de l'héritage commun à tous les Egyptiens, et cela correspondait sur le terrain religieux à l'unité si clairement attestée par la linguistique, l'archéologie et l'anthropologie physique.

Dans l'hymne de l'avènement de Merenptah, débordant de jubilation (cf. chap. 4), ces mêmes phénomènes sont salués avec reconnaissance comme étant dus à l'entrée en exercice du souverain convenable. Puisque le pharaon maintient l'ordre cosmique, son gouvernement est véritablement une image de celui de Rē. Nous avons vu comment les dieux accueillaient Hatchepsout en lui disant : « Sois la bienvenue, fille d'Amon. Contemple dans le pays ta loi et ton ordre ! » (Chap. 9.). « *Ta* loi, *ton* ordre », voilà ce qui importe dans la phrase.

L'analogie avec Rē est particulièrement soulignée au couronnement, qu'on peut regarder comme la création d'une nouvelle époque après que l'harmonie entre la société et la nature a subi une dangereuse interruption ; la situation, donc, participe à la qualité de la création de l'univers. Ceci est bien illustré par un texte contenant une malédiction contre les ennemis du roi, comparés à Apophis, le serpent des ténèbres, que Rē détruit à l'aurore. Mais la comparaison est suivie d'une curieuse addition : « Ils seront semblables au serpent Apophis le matin du nouvel an (1). »

Cette précision : Au matin du nouvel an, ne peut s'expliquer que comme une intensification : le serpent est vaincu chaque fois que le soleil se lève, mais le nouvel an célèbre la création et le renouveau journalier aussi bien que le début d'un nouveau cycle annuel (2). Dans le texte, les concepts de création, de lever du soleil et de gouvernement royal se confondent continuellement ; le verbe *ḫ'i* (qui désigne l'apparition du pharaon sur le trône) indique le lever du soleil et son hiéroglyphe H37 dessine le soleil s'élevant au-dessus de la colline primordiale. Il nous faut donc examiner d'assez près comment les Egyptiens imaginaient la création, et considérer dans un contexte approprié les multiples allusions que nous y avons trouvées dans les textes.

B. — La Création et le circuit solaire.

Selon les croyances égyptiennes, le soleil émergea de l'océan primordial, Noun, pour entreprendre l'œuvre de la création. Que cette croyance ait été solidement professée dans le pays se trouve démontré par la Théologie Memphite, qui expose une doctrine différente, en proclamant que Ptah, le dieu chthonien de Memphis, fut le créateur de l'univers (cf. ci-dessus, chap. 2) ; mais à cet effet, il fallait, pour ainsi dire, reprendre en sous-œuvre l'histoire de la création

(1) Erman-Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, p. 170.

(2) Exemple typique d'une participation créant un mythe (*Speculative thought*). L'idée que le premier jour de l'année est l'anniversaire de la création est une idée largement répandue ; cf. Wensinck, *Acta orient.*, 1923, p. 168 s., qui cite, par exemple, la liturgie juive du nouvel an : « Aujourd'hui est le commencement de tes œuvres, le jour commémoratif du premier jour. »

solaire. Ptah, étant terrestre, ne pouvait être fait dieu-soleil ; mais on le rendait l'égal des Huit qui servaient, à Héliopolis, à donner au chaos une expression conceptuelle. Les Huit firent sortir le soleil des eaux primordiales, ils existaient donc avant lui. On les appela : « les pères et mères qui ont fait la lumière » ou même : « les eaux qui ont fait la lumière » (Sethe, *Amun*, p. 52, 61). La « Théologie Memphite » pouvait intervenir à ce moment du récit de la création et, en identifiant Ptah-Ta-Tjenen (Ptah, la terre qui a émergé) aux huit éléments primordiaux du chaos, elle pouvait établir la suprématie des pouvoirs divins résidant dans la terre sur ceux qui se trouvaient soit dans le bétail, soit dans le ciel.

Mais ces enseignements n'ont jamais affecté les croyances populaires. Le soleil, dont le lever quotidien répétait l'apparition première, restait pour les Egyptiens le créateur. Un hymne du matin l'apostrophe en ces termes :

Tu montes, tu montes, quand tu sors de l'océan du ciel ;
Tu te rajeunis à la (même) place qu'hier,
Divin jouvenceau, qui naquis de toi-même.
(Scharff, *Aegyptische Sonnenlieder*, 1922, p. 31.)

Dans un texte plus didactique voici ce qu'on fait dire au dieu-soleil : « C'est seulement après ma venue à l'existence que vint à l'existence tout ce qui fut créé. Multiples sont les formes qui sortirent de ma bouche (1). Le ciel n'était pas venu à l'existence, la terre n'était pas venue à l'existence... Je ne trouvais aucune place où pouvoir me tenir (2). » La dernière phrase indique quelle devait être la première action du dieu-soleil. Dans l'étendue des eaux primordiales, il créa le sol ferme, la colline primordiale, qui devint le centre de la terre, ou au moins l'endroit autour duquel la terre se solidifia (3). Les traditions locales différaient en ce qui concerne les détails ; mais partout l'on était convaincu que le lieu de la création, le premier sol ferme émergé du chaos, avait été « chargé » de pouvoir vital. Et à chaque dieu que l'on considérait comme créateur était attribué quelque rapport avec cette colline. Nous avons vu que Ptah, comme dieu-terre, était en fait identifié à la colline elle-même, sous le nom de Ptah-Ta-Tjenen, car la notion de colline primordiale ne dépend pas de la croyance qui fait du créateur un dieu-soleil. Chaque temple était supposé fondé sur la colline primordiale. Autre exemple de la tendance primitive à pousser le rapport et la participation jusqu'à l'identité. La même croyance s'attachait à des temples

(1) Nous trouvons là la même théorie de la parole créatrice qui constituait un élément fondamental de la Théologie Memphite, écrite plus de mille ans auparavant. Cf. ci-dessus, chap. 2.
(2) Livre d'Apophis ; voir ROEDER, *Urkunden zur Religion des alter Aegypten*, Iéna, 1915, p. 108 ; H. GRAPOW, *Die Welt vor der Schöpfung*, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXVII, 1931, 34 ss.
(3) Ce sujet a été étudié à fond par DE BUCK, *Oerheuvel*. Voir aussi WENSINCK, *The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth*. Amsterdam, 1916.

bâtis très tard au cours de l'histoire de l'Egypte. Car dans un monde statique, tout changement, toute innovation, passe pour rendre explicite ce qui était projeté (et donc présent en puissance) depuis le commencement même. Le temple ptolémaïque de Philae porte cette inscription: « Celui-ci (le temple) vint à l'existence quand absolument rien n'était encore venu à l'existence et que la terre gisait encore dans les ténèbres et l'obscurité (1). » Et voici ce que déclare Hatchepsout, dans une inscription : « Je sais que Karnak est la montagne de la Lumière (l'horizon) sur la terre, la vénérable colline du commencement primordial (littéralement : « du premier temps »), l'œil sain du seigneur de toutes choses, sa place favorite, qui porte sa beauté et renferme sa suite » (Sethe, *Urkunden*, IV, 364). Parfois, mais très rarement, le roi, comme le soleil, est appelé « seigneur de toutes choses » (littéralement : du Tout) (cf. ci-dessus chap. 4). Mais l'inscription de Hatchepsout nous permet de reconnaître les nuances plus subtiles de la distinction entre le soleil et son successeur sur le trône d'Egypte. La reine, en embellissant Karnak, honorait le centre d'où la création avait pris son élan. La création avait été l'œuvre d'Amon-Rē, mais sa fille Hatchepsout, participant à sa nature, accomplissait un acte créateur en bâtissant le temple, car cela rendait manifeste une vérité cachée (« je sais que Karnak... », etc.).

L'identification des temples à la colline primordiale fait qu'ils partagent la qualité essentielle, et s'exprime par les noms des temples (2), ainsi que par leurs dispositions architecturales avec des rampes ou des degrés. Chaque temple s'élevait, de l'entrée, en passant par les cours et les salles successives, jusqu'au saint des saints, placé ainsi à un niveau sensiblement supérieur à celui de l'entrée. Là était conservé le fétiche, la statue ou la barque du dieu, reposant sur la colline primordiale. Cette colline, — le trône du pharaon, — qui était lui-même un dieu, l'imitait à son tour ; quelques détails le montrent bien : on y accédait par des degrés, et il surmontait parfois un double corps d'escalier. Dans l'écriture aussi un escalier simple ou double symbolise la Colline Primordiale.

Des formes similaires s'employaient dans l'architecture funéraire, car l'emplacement d'où avait procédé la création tenait évidemment, croyait-on, en dépôt une énergie créatrice assez puissante pour amener ceux qui seraient enterrés là, à travers la crise de la mort, jusqu'à la renaissance. C'est pour cette raison que des figurines funéraires ont été sculptées au sommet d'un escalier. A l'origine, cette identification de la tombe à la colline primordiale était effectuée par le roi, image de Rē parmi les hommes, et elle trouvait

(1) JUNKER, *Das Götterdekret des Abaton*, p. 9.
(2) Il était également fait allusion à ces croyances dans les noms des cités pourvues de grands sanctuaires. On appelait Memphis « la divine île primordiale émergeant », Thèbes, « l'île émergeant dans Noun, qui vint d'abord à l'existence quand tous les autres lieux étaient encore dans l'obscurité », Hermonthis, « le haut terrain qui sortit de Noun », ou « l'œuf qui naquit au commencement », ou « la semence de la grande âme » (Amon-Rê-Atoum). DE BUCK, *op. cit.*, p. 72-84 ; SETHE, *Amun*, p. 117 s.

son expression la plus claire dans les sépultures royales. Même sous la dix-neuvième dynastie, le cénotaphe de Séti Ier à Abydos présentait le sarcophage reposant sur une île qui émergeait des eaux souterraines identifiées à Noun ; pour faire ressembler l'île à l'hiéroglyphe de la colline primordiale, on y avait ajouté deux escaliers bouchés et s'opposant l'un à l'autre (1). Un autre symbole architectural de la colline, la pyramide, date de la troisième dynastie, et fut modifié sous la quatrième. Ce fut Djeser qui transforma la superstructure du tombeau royal, le mastaba, ce simple tertre oblong qui était en usage au moins depuis l'époque de Menès ; ce fut Djeser qui réalisa l'assimilation de son lieu de repos à la source même de l'apparition de la vie, la Colline Primordiale, en donnant à son tombeau la forme d'une pyramide à degré, qui transposait pour ainsi dire sur trois dimensions l'hiéroglyphe de la colline, H38. Les rois de la quatrième dynastie y substituèrent la vraie pyramide (2), qui fut la forme spécifiquement héliopolitaine de la Colline Primordiale : la pierre Benben.

Il y avait à Héliopolis un emplacement appelé « La colline de sable » (3), qui faisait partie du temple du soleil et que, sans aucun doute, on identifiait à la Colline Primordiale. Mais on montrait, à Héliopolis également, le premier morceau de substance solide créé véritablement par Atoum dans l'océan primordial, et on peut imaginer qu'il était encastré dans cette « colline de sable ». Cette substance solide était une pierre, la pierre Benben ; elle provenait d'une goutte de la semence d'Atoum tombée dans l'océan primordial (4).

(1) FRANCKFORT, *The cenotaph of Seti I at Abydos*, Londres, 1932.

(2) La seule théorie qui explique d'une manière satisfaisante toute la documentation, y compris le développement architectural, est celle qui part du concept de la colline primordiale et qui, dès lors, peut s'appliquer à la fois à la pyramide à degrés (ainsi, peut-être, qu'aux mastabas à degrés récemment découverts à Saqqara) et à la pyramide proprement dite. Autant que nous le sachions, cette interprétation fut d'abord trouvée par W.-B. KRISTENSEN, *Het leven uit den dood*, Leide, 1926, et par DE BUCK, *Oerheuvel*. Les premiers auteurs avaient expliqué la pyramide comme intimement associée au soleil, sans trouver la solution exacte du problème ; cf. BREASTED, *Development of religion and thought in ancient Egypt*, p. 15, 70-78, et MORET, en dernier lieu dans *L'influence du décor solaire sur la pyramide, Mélanges Maspero*, I,624-636.

(3) H. RICKE, *Der hohe Sand in Heliopolis. Zeitschr. äg. Spr.*, LXXI, 1935, 107 ; DE BUCK, *op. cit.*, p. 25.

(4) Le fait que la pierre Benben ait été considérée comme le sperme solidifié d'Atoum est significatif. Un texte tardif du temple de Khonsou ne laisse là-dessus aucun doute. Ce temple est appelé Benent, et ce nom (« semence ») est expliqué, dans le texte suivant, d'une manière bien égyptienne, en établissant un rapport par un jeu de mots : « Il (Amon-Rē) est le dieu qui engendre (*bnn*) un lieu (*bw*) dans l'océan primordial, quand la semence (*bnn.t*) coula (*bnbn*) la première fois (c'est-à-dire lors de la création)... elle s'écoula (*bnbn*) de la manière usuelle sous son nom « semence » (*bnn.t* » (SETHE, *Amun*, p. 118). Suit une allusion au « terrain surélevé qui se dressa hors de l'océan primordial », en sorte qu'on a ici un parallèle thébain de la pierre benben héliopolitaine dont parle notre texte des pyramides cité ci-après. En effet, le texte thébain identifie le temple de Khonsou à la colline primordiale. Ceci était fréquent pour des temples importants ; nous l'avons vu, concordant parfaitement avec le texte du temple de Khonsou, nous possédons un texte où les quatre êtres masculins de l'Ogdoade deviennent un taureau noir, les quatre êtres féminins une vache noire, afin de créer le soleil, mais il est question de la colline primordiale lorsque est mentionné l'écoulement du sperme du taureau dans le grand lac d'Hermopolis (SETHE, *ibidem*, p. 84 s.). Car dans ce lac se trouvait l' « île de flammes », la Colline Primordiale d'Hermopolis.

La racine *bn* et son redoublement *bnbn* s'appliquaient à divers écoulements, y compris ceux de nature sexuelle.

Immédiatement après cela, Atoum créa, en les faisant sortir de lui-même, le premier couple des dieux qui furent les ancêtres de tous les autres.

Un texte des pyramides décrit brièvement ces premiers événements :

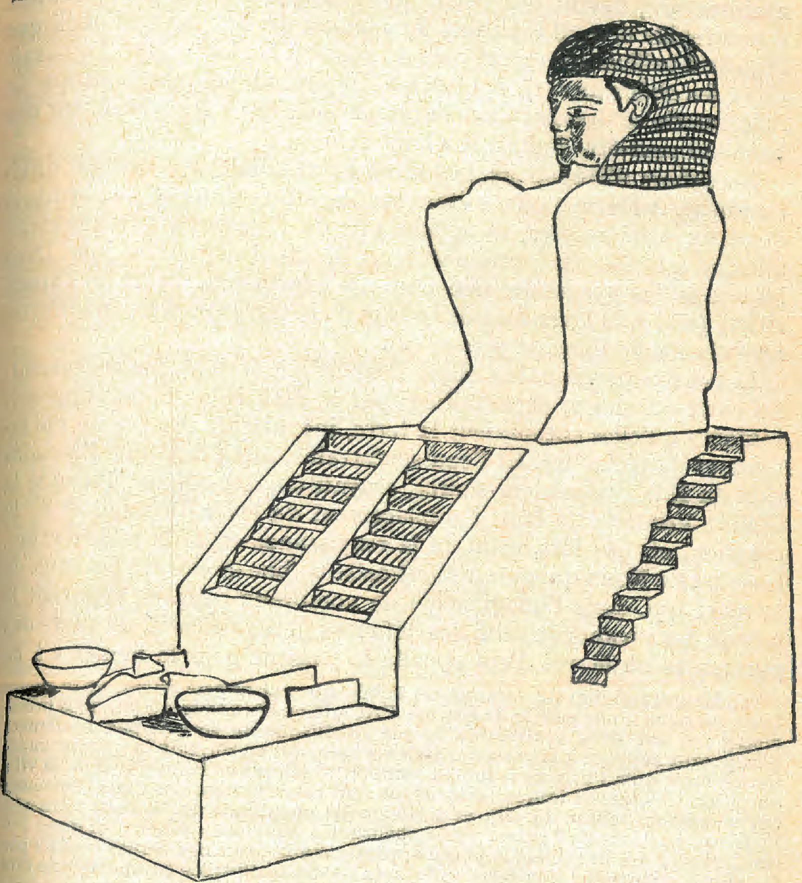


FIG. 31. — Le mort sur la colline primordiale (Florence).

Atoum-Khepri, tu étais haut comme (la) colline.
Tu resplendissais en tant que Benben
Dans le temple Benben d'Héliopolis.
Tu expectoras Shou ;
Tu vomis Tefnout.

Tu mis tes bras autour d'eux avec ton ka
En sorte que ton ka fut en eux. (*Pyram.*, 1652 s.)

Dans les textes des pyramides, la pierre Benben a une forme élancée, approximativement conique, et qui, stylisée pour l'employer en architecture, devint une petite pyramide, le pyramidion ; couvert d'une feuille d'or, il était fixé au sommet du long fût de l'obéli que H39 et il brillait sous les rayons du soleil, à la gloire duquel on avait élevé les obélisques (1). A l'Ancien Empire, un énorme obélisque de maçonnerie se dressait dans le temple solaire de Niouserrē, sur une base qui peut-être imitait le « haut sable ».

En dehors d'Héliopolis, la Colline Primordiale se concevait différemment. A Hermopolis, c'était une île, située dans un lac, symbole des eaux primordiales, et appelée « île de flammes », par une claire allusion à l'éclat du formidable lever de soleil au premier jour. Dans les textes des pyramides une curieuse expression, l'« île de l'apparition (ou : « du lever du soleil » H37 de la terre ») reflète manifestement la même ligne de pensée (2).

Les eaux entourant la Colline Primordiale étaient, naturellement, les eaux du chaos, personnifiées par le dieu Noun ; on supposait toujours qu'elles entouraient la terre, inépuisable réserve de vie latente et de fécondité. Et l'eau souterraine, aussi bien que l'inondation du Nil, avaient leur source, croyait-on, dans Noun. Puisque la Colline Primordiale était l'emplacement du lever du soleil et de la création, et, dès lors, celui de la renaissance et de la résurrection, les eaux de Noun qui entouraient cette colline devinrent les eaux de la mort qui, dans l'imagination de nombreux peuples, séparent le monde des vivants de celui des défunts (3). Significatif, un texte des pyramides où le roi Pepi appelle le passeur pour le mener « à ce

(1) Le pyramidion du sommet de l'obélisque est appelé *bnbnt*, et la pierre *bnbn* est issue d'une goutte de sperme d'Atoum ou d'un taureau (cf. note précédente) ; il est donc vraisemblable que l'obélisque ne servait pas seulement d'imposant support à la pierre *benben* stylisée, qui en formait la partie supérieure, mais qu'à l'origine il fut un symbole phallique à Héliopolis H40, la ville du pilier. Colonne et taureau étaient souvent interchangeables dans l'imagerie égyptienne (cf. chap. 14, *B*), et à Héliopolis on adorait un taureau : Mnevis. Dans une variante de *Pyram.*, 792, « obélisque » remplace « pilier », et dans *Pyram.*, 1178 *a*, on lit : « c'est Pepi qui appartient aux deux obélisques choisis par Rē et qui appartient à la terre » ; le nom de ces obélisques comporte une tête de taureau, une autre est attachée au pilier d'après l'un des symboles représentés par Osorkon II (NAVILLE, *The festival hall of Osorkon II*, pl. IX, 9).

(2) SETHE, *Kommentar*, III, 18 s. Que, sous une forme ou une autre, la colline primordiale ait été *ipso facto* chargée de pouvoir vital, on en trouve une preuve curieuse dans le texte des pyramides relatif au cannibalisme : dans ce texte le roi mort « augmente sa puissance en s'incorporant d'autres dieux ». Il est dit de lui qu'il « mangea leurs intestins après qu'ils eurent rempli leurs estomacs, de puissance magique sur l'île des flammes » (*Pyram.*, 397). Le développement de l'idée d'après laquelle la colline primordiale sert de lieu de sépulture et de résurrection (parce que centre de force vitale) s'est traduit dans les textes des sarcophages par le fait que les morts sont dits y résider ou en venir (KEES, *Totenglauben*, p. 294, 334).

(3) Dans les textes des pyramides, ces eaux portent des noms variés : « le cours d'eau sinueux », « le lac des mille oiseaux aquatiques », « le lac des roseaux » (l'« île » est alors « le champ de roseaux »), « le lac du renard », ou encore « le lac de ceux qui sont à l'orient ».

côté est du ciel où les dieux sont nés, quand vient cette heure de travail (l'aurore) » (*Pyram.*, 1382). Il est clair que cette eau, qu'il faut traverser après la mort, est aussi l'eau dans laquelle les défunts sont purifiés et dans laquelle Rē se baigne avant chaque lever de soleil lorsqu'il répète sa première apparition hors des eaux du chaos (1).

Les images tirées du cycle solaire ont profondément influencé la pensée et la culture égyptiennes ; les Egyptiens s'arrêtaient avec un plaisir particulier à considérer le soleil s'élevant au-dessus des eaux. Il y avait quelque chose de familier dans cette pensée qui rapprochait d'eux le mystère et le miracle de la création, sans les anéantir. Chaque année, après un été torride, quand le Nil avait monté et recouvert les terres desséchées, renouvelant de son limon leur fertilité, quelque éminence émergeait à mesure que lentement l'inondation redescendait, annonçant ainsi le début d'une nouvelle saison d'abondance. C'est avec ravissement qu'on accumulait les images de cette étape de l'œuvre créatrice. On disait parfois que le dieu-soleil était apparu sous les traits d'un petit enfant, assis dans une fleur de lotus qui mystérieusement avait jailli de l'eau. Ou bien on avait vu paraître un grand œuf d'où sortit l'enfant-soleil ; ou encore l'oie d'Amon-Rē s'en était envolée, son cri résonnant le premier sur l'immensité des eaux.

De ces diverses histoires, la mieux conservée concerne Hermopolis, en Moyenne Egypte. Là, le chaos a revêtu l'aspect de huit créatures étranges, adaptées à gîter dans le limon primordial. Quatre d'entre elles étaient des serpents, les quatre autres, des grenouilles ou des crapauds. Etant mâles et femelles, ils donnèrent naissance au soleil. Ils ne faisaient pas partie de l'univers créé, mais du chaos lui-même, comme le montrent leurs noms. Noun était l'océan primordial, sans forme ; il avait pour parèdre féminin Naunet, le ciel au-dessus de lui. Peut-être vaudrait-il mieux dire que Noun était la substance chaotique primordiale et Naunet l'espace primordial. Dans l'univers créé, Naunet devint le contre-ciel, courbé au-dessus du monde inférieur, contre-partie et reflet de Nout, de la façon dont Noun devint Okéanos, entourant la terre et la portant. Le second couple de l'Ogdoade comprenait Kouk et Kauket, ce qui est illimitable et ce qui est sans borne. Venaient ensuite Houh et Hauhet, les Ténèbres et l'Obscurité, puis finalement Amon et Amaunet, ceux qui sont secrets et cachés. Si l'on admet que certains de ces dieux, comme Noun et Naunet, représentent des éléments primordiaux, la substance incréée d'où sortit le cosmos, Amon et Amaunet représentent alors l'air et le vent, éléments suffisamment chaotiques, puisque « le vent souffle où il veut ; tu en entends le bruit, mais tu ne peux dire ni d'où il vient ni où il va » (évangile selon *saint Jean*, 3, 8). On a donc pu plus tard considérer Amon comme l'élément

(1) Pour des textes de purification, cf. ci-dessus, chap. 5, *B*, et chap. 10. Dans le *papyrus* cosmologique *Carlsberg* nº 1, chap. A 1, l. 8 (éd. LANGE et NEUGEBAUER), il est dit que le soleil s'élève au-dessus de l'eau.

dynamique du chaos, la grande source créatrice, le souffle de vie dans la matière morte. Mais telle n'était pas la conception originelle, qui simplement, au moyen de l'Ogdoade, rendait le chaos plus défini, plus susceptible d'être compris. Sur l'île de flammes, les huit, mystérieusement, firent sortir des eaux le dieu-soleil ; cela fait, leur mission était accomplie.

On ne s'en tenait pas à cette seule manière de se représenter la création. Nous avons vu à quel point les Egyptiens admettaient la validité d'images qui nous paraîtraient s'exclure réciproquement, mais qu'il leur semblait possible d'accepter, car elles exprimaient convenablement certains aspects d'un processus ou d'une situation. Si donc ce n'est pas le soleil en tant que créateur que l'on considère, mais le soleil en tant que corps céleste, c'est son apparition et sa disparition régulières qu'il faut expliquer. C'est pourquoi l'on disait que le ciel était une femme penchée au-dessus de la terre et donnant naissance chaque matin au soleil, chaque soir aux étoiles. Selon certaines versions les astres traversent son corps pendant qu'ils sont invisibles. On croyait plus généralement que cette phase d'invisibilité correspondait au passage des astres dans le monde inférieur, où ils formaient un circuit sans fin. Mais l'autre image, quoique plus primitive, s'harmonise évidemment mieux avec celle du ciel portant les corps célestes quand ils paraissent. Si la notion du circuit du monde prévaut, celle du ciel-mère peut disparaître ; on constate alors que le soleil est supposé poursuivre son voyage par bateau, changeant d'embarcation au crépuscule et à l'aurore. Mais cette conception n'est guère plus jeune que l'autre, car dans les textes des pyramides, le soleil emploie le moyen de naviguer le plus primitif que l'homme ait jamais connu, à savoir le radeau de roseaux qui a survécu de nos jours chez quelques Nubiens.

En outre, l'imagination qu'occupe le soleil ne laisse pas de mélanger à la sphère solaire une autre sphère de manifestations divines, celle du bétail. L'enfant-soleil est allaité par une vache sur l'île de flammes ; le soleil est un taureau puissant ; le ciel lui-même est une vache (cf. chap. 14). Il nous est difficile de comprendre la facilité avec laquelle ces sphères se superposent, même dans les représentations artistiques. On peut voir, par exemple, la vache du ciel couverte d'étoiles, tandis que la barque du soleil navigue sur son flanc. Ou bien une femme courbée au-dessus de la terre, sur laquelle le soleil, qu'elle a enfanté, tombe, pour reprendre ensuite son vol sous l'aspect du scarabée (1). On lit, d'autre part, dans les textes des pyramides : « Tu as navigué le long du cours d'eau sinueux, comme un astre navigue sur la grande verte (Océan) qui est sous le corps de

(1) Le scarabée ailé est représenté sur notre dessin près du genou de Nout figurée sous les traits d'une femme, à côté se place un « texte dramatique » qui ajoute une autre image à celles que nous avons étudiées. Nout engloutit les étoiles à l'aurore, pour les restituer au crépuscule ; elle est appelée : « truie qui mange ses petits », et en effet, on la représente parfois sous l'image d'une truie (GRAPOW, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXXI, 45 ss.)

Nout. » (*Pyram.*, 802.) Ou encore, consultons le « livre de celui qui est dans le monde inférieur » ; ce texte décrit le voyage nocturne du soleil d'ouest en est. Il montre avec une clarté particulière que le lever quotidien du soleil participe à la qualité de sa première apparition, car, dans le dernier « espace », qui unit la nuit avec le jour, le monde inférieur avec le monde des vivants, se trouvent quatre membres de l'Ogdoade présents pour enfanter le soleil à chaque aurore, comme ils l'ont fait lors de la création. L' « espace » où s'achève le voyage est appelé l' « obscurité médiane », parce qu'il correspond

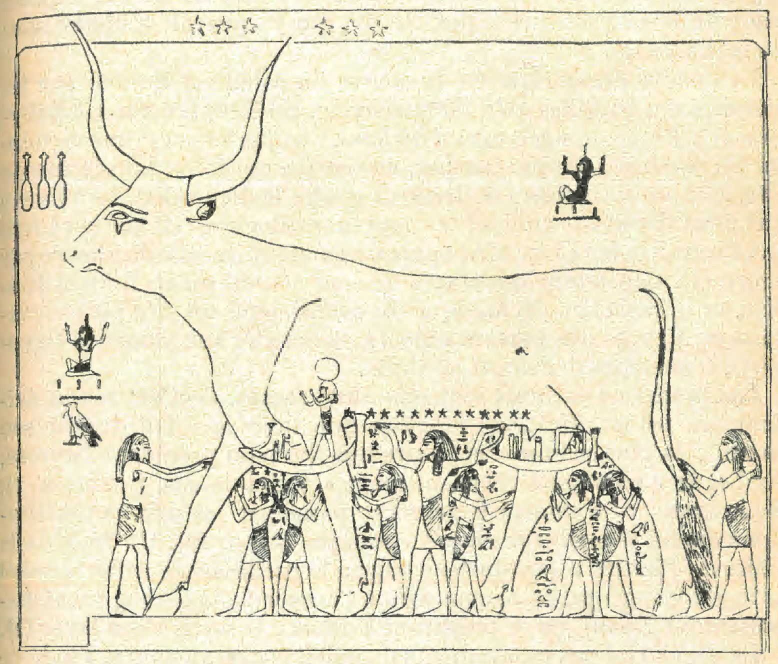


FIG. 32. — La vache céleste et le soleil dans sa barque (Thèbes).

à l'épaisseur de la terre qui flotte sur Noun, et qu'il relie les cieux à la voûte du ciel :

Ce dieu vient se reposer (*hetep*) dans cet espace, au bout de l'obscurité médiane. Ce grand dieu renaît dans cet espace, sous la forme du scarabée divin, Khepri. Noun et Naunet, Kouk et Kauket sont présents dans cet espace, pour que le grand dieu renaisse quand il sort du monde inférieur et prend place dans la barque du matin et apparaît entre les cuisses de Nout. (Sethe, *Sitzungsberichte der preuss. Akademie*, 1928, p. 8.)

Là encore, l'image du bateau et celle de la naissance se combinent d'une manière, à notre sens, inadmissible. Mais ne disons pas qu'il y

a confusion ; en des cas aussi importants pour les anciens, pareil grief n'exprimerait qu'une absurde présomption. Il est plus vraisemblable que les textes, ainsi que des représentations figurées comme celle du bateau en marche sur le corps de la vache couverte d'étoiles, étaient pour ainsi dire des symboles synthétiques, offrant aux Egyptiens la possibilité de développer tel ou tel aspect particulier qu'exigeait une situation donnée.

En effet, la course du soleil, avec son apogée au lever, possède beaucoup plus d'aspects que ceux qu'indiquent les images d'un voyage en bateau et d'une naissance ; et chacun de ces aspects présente une signification pour le roi, qui y apparaît toujours sous les traits de Rē.

La qualité dramatique de la course du soleil est figurée par les histoires des batailles qu'il lui faut livrer. En Egypte comme à Babylone et à Rome, le soleil est *sol invictus*. Chaque lever est une victoire sur les ténèbres, chaque coucher, une entrée par force dans le monde inférieur où des dangers se dressent contre le dieu-soleil. Le « livre » que nous venons de citer, et des papyrus analogues, tels que le « Livre des Portes » et le « Livre d'Apophis », racontent les batailles heure par heure (1). Cependant ces textes ne sont connus qu'au Nouvel Empire, et le caractère dramatique du conflit joue un rôle plus secondaire en Egypte que partout ailleurs, le monde, aux yeux des Egyptiens, étant essentiellement statique.

Les processus naturels sont eux aussi sacrés. Ceci est rendu évident par les purifications répétées que subit le soleil durant son circuit ; la plus connue n'est autre que son bain précédant l'aurore, où il se lève « dans son vêtement rouge » (cf. ci-dessus, p. 211, n. 1). Nous avons vu comment le roi mort passe par ces mêmes purifications quand il rejoint le circuit cosmique (chap. 10). Un récit de la visite de Piankhi à Héliopolis souligne le parallélisme entre le soleil et le roi vivant qui se baigne avant l'aurore dans l'étang sacré (représentant Noun), en se préparant à adorer le soleil à son lever (2).

La régularité des mouvements du soleil suggérait (outre l'idée de la victoire, de l'ordre, de l'immortalité, comme des renaissances sans fin), celle de l'inflexible justice et d'un juge partout présent. Son comportement revêtait dès lors une qualité éthique. Le roi est juge, avant tout comme image et représentation de Rē (3). Or, à son tour, cette conception du soleil maintenant la justice n'est pas particulière à l'Egypte. Le dieu soleil Shamach inspirait Hammou-

(1) Sur ces livres, cf. GRAPOW, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXXII, 12 ss. ; DE BUCK, *Oerheuwel*, p. 38-39. CHARLES MAYSTRE et ALEXANDRE PIANKOFF, *Le livre des portes, Mémoires de l'Instit. fr. d'arch. orient.*, vol. LXXIV, le Caire, 1939.

(2) BREASTED, *Ancient records*, vol. IV, par. 870.

(3) BREASTED a insisté sur l'influence morale qu'exercèrent en Egypte les croyances concernant Rê, *Development of religion and thought in ancient Egypt.*, p. 170 et *passim*. Cf. JOACHIM SPIEGEL, *Der Sonnengott in der Barke als Richter, Mitteil. des deutschen Instituts für ägyptische Alterrtumskunde in Kairo,* VIII, 1939, 201-206.

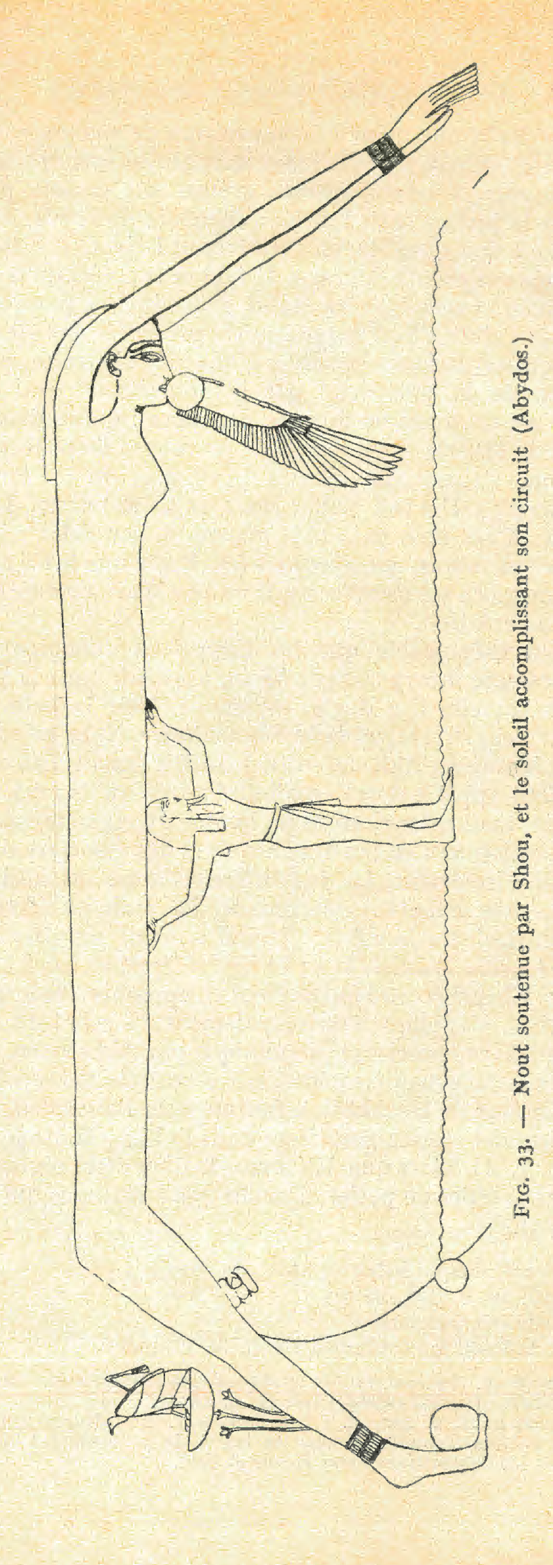


FIG. 33. — Nout soutenue par Shou, et le soleil accomplissant son circuit (Abydos.)

rabi, roi de Babylone, pour la composition de son code, et un proverbe assyrien demande : « Où le renard pourrait-il fuir le soleil (1) ? » Mais en Egypte cette conviction revêtait une couleur particulière du fait que la justice était l'un des éléments de l'ordre établi, créé par Rē. Voilà pourquoi Rē, en maintenant la justice, conserve, protège et venge son propre ouvrage. Il faut se rappeler qu'il a pour fille la déesse Maat, « vérité, ordre établi, ordre juste », par qui les dieux sont réputés « vivre ». Son image leur est présentée dans le rituel quotidien, ce qui est la forme concrète d'une idée abstraite, semblable à l'absorption de la prospérité par le nourrisson royal (ci-dessus, chap. 5) ; au roi aussi on adresse ces mots : « Ton discours est le sanctuaire de Maat ». C'est, en effet, au moyen du concept de Maat que s'exprime l'essentielle affinité du dieu et du roi lorsque Hatchepsout écrit : « J'ai fait briller Maat qu'il (Rē) aime. Je sais qu'il vit par elle. C'est mon pain ; je mange de son éclat ; je suis une image de ses membres, une avec lui » (2). Parce que le roi est le fils de Rē, « une image de ses membres », il vit par Maat, comme élément de l'ordre de la création.

La valeur inépuisable que les Egyptiens donnaient au soleil considéré comme incorporant le divin, apparaît dans la production poétique à laquelle il a donné naissance. Voir la belle collection publiée par Scharff, *Aegyptische Sonnenlieder*. Nous ne citerons pas les fameux hymnes d'Akhenaten (Erman-Blackman, *Literature*, 288-291), qui font appel à notre sensibilité parce qu'ils renferment peu de théologie, mais nous citerons un hymne du règne précédent parce qu'il met précisément en jeu des thèmes et des associations que nous avons étudiés isolément. Là, les différents noms du soleil sont employés dans une intention déterminée. Rē était un terme presque neutre pour désigner le soleil ; Atoum pouvait signifier « le tout » ou le « non (encore ?) existant » ; et il se référait au soleil en tant que démiurge ; Khepri (« celui qui devient »), apparaissant sous la forme d'un scarabée, s'appliquait principalement au soleil du matin (3), tandis que l'Aten, proclamé dieu unique par Akhenaten, était pour les Egyptiens d'une manière générale le corps céleste lui-même, l'orbe du soleil. Le nom de Harakhti, le faucon, nous l'avons vu, concernait l'ancien dieu-ciel Horus, manifeste dans l'objet céleste le plus puissant (chap. 3, *A*), alors que Khnoum, le dieu de la région des cataractes, faisant office de potier, donnait une forme à ce qui n'en avait pas (fig. 23).

Salut à toi, disque solaire (Aten) du jour !
Créateur de toutes choses
Qui fis leur existence,
Grand faucon, aux plumes de mille nuances,

(1) Luckenbill, *Ancient records of Assyria and Babylonia*, vol. II, p. 523.
(2) Breasted, *Ancient records*, vol. II, p. 299.
(3) Voir plus haut, p. 200, n. 1 ; p. 238, n. 1. Les divers noms du dieu solaire sont parfois concrétisés sous les traits de personnages distincts, par exemple dans les *Oppositions entre Horus et Seth*.



Fig. 34. — Adoration du soleil à son lever et à son coucher par les dieux et les hommes, vivants et morts (British Museum).

Qui vins à l'être pour t'élever,
Qui vins à l'être par toi-même, sans seigneur
Horus, aîné, qui demeures sur Nout,
Qu'on acclame quand il se met à briller
Et de même quand il se couche.
Toi qui façonnes ce que produit la terre,
Khnoum et Amon des hommes,
(Toi) qui as pris possession des deux pays,
Depuis le plus grand jusqu'au plus petit de ce qui est en eux,
Patient artiste,
Grand en persévérance en d'innombrables œuvres ;
Courageux berger menant ses brebis et ses chèvres,
Leur refuge, fait pour qu'elles vivent.

Se hâtant, approchant, courant,
Khepri, de haute naissance,
Qui élève sa beauté au corps de Nout
Et illumine de son disque les deux pays,
Dieu primordial qui se créa lui-même,
Qui voit ce qu'il devait faire ; seul seigneur
Qui atteint chaque jour les extrémités des pays
Et regarde ceux qui y circulent ;
Qui monte dans le ciel sous la forme du soleil,
Pour pouvoir, des mois, faire naître les saisons,
La chaleur quand il le veut, le froid quand il le désire.
Il laisse faiblir les membres et ensuite il les embrasse ;
Chaque jour tout pays, à son lever, chante sa louange (1).

Comme équivalent pictographique à de tels hymnes, nous montrons (fig. 34 et 35) deux vignettes d'un type courant sur les papyrus et les sarcophages du Nouvel Empire. Elles représentent la course du soleil en une sorte de synthèse de son lever et de son coucher (2). Les montagnes, figurées par des lignes et des points parallèles, désignent l'est et l'ouest. Mais le faucon surmonté du disque solaire, bien que représentant le dieu-soleil comme « Horus de l'horizon », forme en même temps avec son support le hiéroglyphe de l'ouest. La déesse de l'ouest, qui offre de l'eau avec ses mains, apparaît aussi dans un texte des pyramides cité ci-après, chap. 14, *B*. Parmi ceux qui adorent le soleil, nous voyons Isis et Nephthys, venues là du cycle d'Osiris, ainsi que Rekhyt et Henememet, représentant le peuple. Les babouins, dont on interprétait les cris et l'animation au matin comme leur manière de rendre leur culte au soleil,

(1) D'après SCHARFF, *Aegyptische Sonnenlieder*, p. 56 s., revu par J.-A. WILSON d'après *British Museum, Hieroglyphic texts from Egyptian stelae*, etc., partie VIII, pl. XXI, et p. 24.
(2) SCHÄFER, *Zeitschr. äg. Spr.*, LXXI, 17 ss. ; cf. SETHE, *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne* (*Sitzungsber. der preussischen Akademie*, Berlin, 1928) ; DE BUCK, *Ex Oriente lux*, Leide, 1938, p. 305 ss. W.-B. KRISTENSEN, *ibidem*, p. XV ss., spécialement p. XX, a démontré que l'est et l'ouest, en tant que points de transition entre la nuit et le jour, peuvent être considérés comme interchangeables, et donnent ainsi lieu à une confusion qui, à son tour, est à l'origine de la controverse entre Sethe et Schäfer.

représentaient le royaume animal ; les oiseaux à têtes humaines, qui étaient les bas des défunts, représentent les générations passées ; les âmes de Pé et de Nekhen, les ancêtres royaux. L'attitude que décrivent les dessins, comme les textes, est bien celle de l'auteur du *psaume* 24 :

Au seigneur appartient la terre avec ce qu'elle contient,
Le monde, avec ceux qui l'habitent ;
Car c'est lui qui l'a fondée sur les mers
et affermie sur les fleuves.

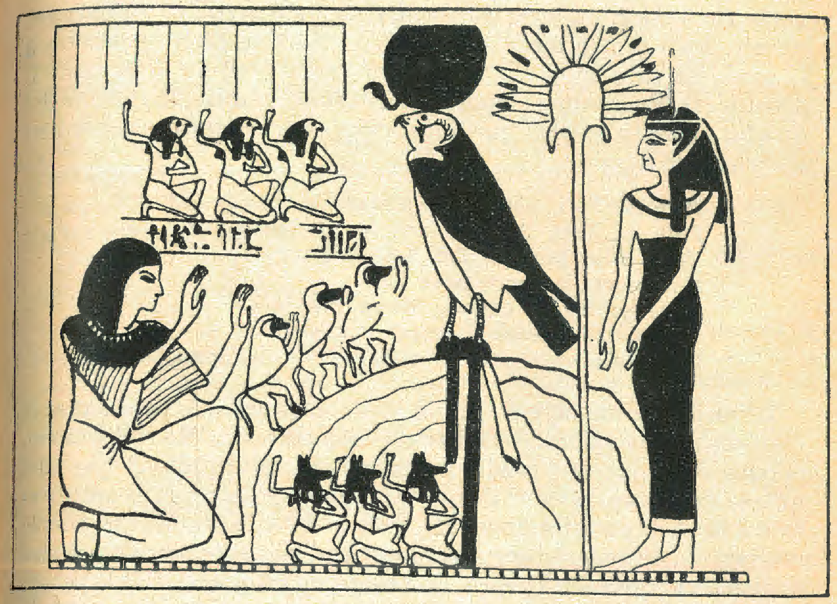


FIG. 35. — Adoration du soleil à son coucher par les âmes de Pé et de Nekhen.

C. — LE ROI, FILS DE RĒ.

Le pouvoir divin manifeste dans le soleil apparaît donc, dans sa plénitude, surpasser tout et tout embrasser. Même la dignité du pharaon apparaît comme un reflet de sa gloire. Il est vrai que la société constitue une partie inaliénable de l'ordre cosmique, et que le roi fonctionne sur le plan des dieux aussi bien que sur le plan humain. Mais le soleil représente le divin sous une forme qui surpasse de beaucoup même la divinité des rois. Les textes des pyramides, qui ne reculent devant aucune hyperbole quand il s'agit d'exalter le pouvoir du souverain dans l'au-delà, affirment qu'il prend la place de Rē seulement dans la mesure où l'un et l'autre sont journellement enfantés par Nout et remis de la sorte dans le circuit cosmique (*Pyram.*, 703-705 ; 1686-1688). La parenté usuelle est celle qu'exprime le titre

« fils de Rē » ; parfois, le souverain défunt n'a même pas assez de confiance pour maintenir cette prétention. Il se déclare satisfait de servir Rē de n'importe quelle façon, très humblement, comme rameur dans son bateau ou comme pilote, ou bien il occupe le siège du scribe de Rē (*Pyram.*, 367 s., 490 s., 922, 954 s., etc.). Il fait ce que Rē lui dit (*Pyram.*, 491). Ce sentiment de dépendance est exprimé d'une manière plutôt touchante dans un texte où le roi Teti, en proie aux ténèbres et aux périls du monde inférieur, appelle non pas le brillant seigneur du ciel diurne, mais le mystérieux créateur Atoum, qui fit sortir le monde de l'obscurité du chaos et qui peut aussi faire émerger le roi défunt, au lever du soleil, pour qu'il participe au puissant circuit. La « protection » des quatre déesses se réfère peut-être à la garde qu'elles montent autour du cercueil ou du lit (« trône ») d'Osiris (1). Remarquer l'empressement tout enfantin, la spontanéité du « fils » éperdu, offrant quelque service en échange du secours dont il éprouve le besoin :

> Père de Teti, père de Teti dans les ténèbres !
> Père de Teti, Atoum dans les ténèbres !
> Viens donc prendre Teti à tes côtés !
> Il allumera la lampe pour toi ;
> Il te protégera comme Noun protégea
> Ces quatre déesses le jour
> Où elles protégeaient le trône. (*Pyram.*, 605 s.).

La meilleure manière d'évaluer la distance entre le pharaon et le dieu-soleil consistera à consulter certains textes du Nouvel Empire, époque où la doctrine solaire acquit un sens plus profond que celui qu'elle avait auparavant. Ce qui fut rendu possible, par la substitution à Rē de la divinité Amon-Rē. On y voit ordinairement un simple stratagème du syncrétisme sacerdotal, qui visait à doter de prestige le dieu de la capitale, Thèbes. En réalité, ce fut une véritable pensée créatrice qui comprit les possibilités d'une combinaison entre le concept du soleil créateur et celui d'Amon, le « souffle de vie », « le caché » qui, étant l'un des huit d'Hermopolis, faisait partie du chaos [non créé] (2).

Nous avons vu comment, de bonne heure, la spéculation théologique avait compris le chaos comme quatre paires de concepts déifiés. L'un d'eux, Amon, occupait une position exceptionnelle ; déjà, à l'Ancien Empire, on reconnaissait en lui un dieu de quelque importance (3), et en personnifiant le vent il représentait un élément dynamique. De même que Ptah put [étant égalisé à l'Ogdoade] être considéré comme la cause première, comme la personne divine dont le soleil était une émanation, de même parmi les huit, on put voir en Amon la cause première, surtout parce que, comme souffle, qu'on ne voit pas, il pouvait être considéré comme la base de toute vie. De là cette phrase : « Amon, le vénérable dieu qui le premier vint à l'existence ; il est ce souffle qui demeure en toutes choses et par lequel on vit toujours (1). » La même idée s'exprime dans le temple de Louqsor sur une représentation où Amon tend au roi Aménophis III le signe de la vie, en lui disant : « Mon fils bien-aimé, reçois ma ressemblance dans ton nez (2). »

(1) SETHE, *Kommentar*, III, 124. Les quatre déesses sont Isis, Nephthys, Neith et Selkit, les gardiennes des canopes, qui contenaient les entrailles des morts.
(2) Cette évolution a été brillamment étudiée par SETHE, dans *Amun*. Il semblerait que la dévotion universelle exigée par Amon-Rē ait été due, non à la position politique de Thèbes, mais à l'importance religieuse exceptionnelle que possédait l'association des caractères de Rē et d'Amon.
(3) *Ididem*, p. 73, avec référence à *Pyram.*, 1540 *b*.

L'argument théologique établissant Amon comme cause première tient compte de ce que le créateur est le soleil, Atoum : « Amon, qui surgit de Noun. Il conduit l'humanité. Une autre de ses formes est l'Ogdoade. Le procréateur des dieux primordiaux donnant naissance à Rē. Il se compléta lui-même sous la forme d'Atoum. » Amon est véritablement compris comme combinant les caractères du soleil et du vent : « A toi appartient ce que tu vois, étant lumière, ce que tu traverses, étant vent (3). »

Il est dit, dans les termes anciens qui formulaient les croyances égyptiennes établies :

> Amon, qui vint à l'existence au commencement. Nul ne connaît la forme sous laquelle il émergea. Aucun dieu ne vint à l'existence avant lui. Il n'y avait avec lui aucun autre dieu qui pût dire (quelles étaient) ses formes. Il n'avait pas de mère pour qui son nom fût fait. Il n'avait pas de père qui l'engendrât et dît : « C'est moi. » Formant son propre œuf. Force, mystérieux de naissances, créant ses beautés. Divin dieu, venant à l'existence par lui-même : tous les dieux vinrent à l'existence après qu'il eut commencé d'être (4).

Ainsi, le dieu qui avait été l'invisible élément dynamique du chaos, le vent, devint la source de la lumière, de l'ordre, de la puissance, qui n'est pas sans analogie avec la *ruah elohim* hébraïque, le « souffle de Dieu » qui « se mouvait sur la surface des eaux ». Comme on l'a très justement dit, Amon n'est pas seulement *deus invisibilis* mais *deus ineffabilis* (5). Il est aussi le dieu à qui le pauvre peut adresser sa prière : « Tu es Amon, le seigneur de celui qui est silencieux, (toi) qui viens à l'appel de l'homme humble (6). » On le sent, agissant, dans la nature :

> Il vit dans ce que soulève Shou (dans les nuages) jusqu'au bout du circuit du ciel. Il entre dans tous les arbres, et ils deviennent animés, avec des branches oscillantes... ; il suscite dans le ciel la colère et dans la mer la révolte, et (puis) ils (re)deviennent paisibles quand il vient pour apaiser. Il fait déborder le divin Nil quand son cœur le suggère... ;

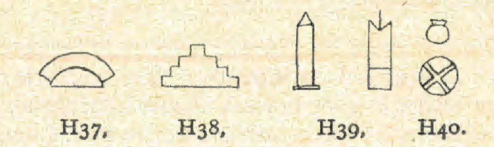
(1) *Ibidem*, p. 78.
(2) *Ibidem*, p. 92.
(3) GARDINER, *Zeitschr. äg. Spr.*, XLII, 34.
(4) *Ibidem*, p. 33.
(5) GUNN, *Journ. of. egypt. arch.*, III, 81 ss.
(6) SETHE, *Amun*, p. 97 s.

en entend sa voix mais il n'est pas vu pendant qu'il fait respirer tous los gosiers ; il fortifie le cœur de celle qui est en travail, et il fait vivre l'enfant qui naît d'elle (1).

Amon était donc un dieu universel, tandis que la divinité du pharaon était d'un autre ordre. Simple fils, son pouvoir dérivait de la toute-puissance de son père (2).

(1) Il serait inexact de considérer que des idées aussi élevées caractérisent seulement la basse époque égyptienne. La « Théologie Memphite », ouvrage ancien, est aussi profonde que les textes concernant Amon, bien qu'elle soit moins explicite et moins proche de notre mentalité. Mais l'universalisme qu'elle proposait ne trouve pas d'adhésion en dehors du cercle des fidèles de Ptah, car il allait à l'encontre de la croyance égyptienne fondamentale d'après laquelle le soleil était la source première de l'énergie créatrice. L'universalisme du Nouvel Empire, au contraire, marqua profondément la religion égyptienne ; en combinant Rê et Amon, il réussit à donner un sens plus profond à des croyances enracinées dans le peuple.

(2) Nous ne croyons pas que des croyances universalistes analogues aient pu exister avant les temps pharaoniques. Nous inclinons à considérer la profondeur de la Théologie Memphite comme une manifestation dans le domaine de la pensée de la floraison de vie culturelle qui en politique s'exprima par l'unification du pays par Menès. Il semblerait plutôt qu'à l'époque prédynastique on ait compris l'universalité du divin en reconnaissant un nombre illimité de pouvoirs divins.



H37, H38, H39, H40.

CHAPITRE XIV

LE POUVOIR DANS LE BÉTAIL : LA PROCRÉATION

A. — L'EGYPTE, TERRE D'AFRIQUE.

Les Occidentaux, modernes ou grecs, sont déconcertés par l'adoration qu'un peuple aussi civilisé que les anciens Egyptiens témoignait à des animaux. La déification du bétail fait évidemment partie de ce complexe de croyances. Mais si nous la traitons comme telle, la coutume va tomber engloutie dans le vaste océan de l'incompréhensible. Il est néanmoins possible de l'en délivrer et de la comprendre, en une certaine mesure.

La zoolâtrie égyptienne nous pose un problème général et de multiples problèmes spéciaux. Le premier consiste en ce que le divin peut se manifester dans les animaux. En étudiant le dieu Horus, nous avons constaté que notre documentation ne suffit pas à nous faire estimer exactement les relations que l'on croyait exister entre ce dieu et les créatures associées à son culte. Quant aux problèmes spéciaux, ce sont les cultes particuliers qui les font surgir : Pourquoi, dans chaque cas, tel animal, ou telle espèce, fut distingué ; pourquoi le culte, les mythes, les croyances, présentent les caractéristiques que nous pouvons observer. Nous avons indiqué, au début du chap. 12, pourquoi de tels problèmes sont pour la plupart insolubles ; ces cultes et tout ce qui s'y rapporte sont le résultat d'un développement historique que nous ne pouvons reconstruire, faute de documentation.

Cependant, les cultes égyptiens du bétail (1) diffèrent de tous les autres cultes animaux, en ce qu'on peut les aborder de deux manières différentes en plus de celle que l'on emploie généralement : la documentation religieuse. L'une a pour base des textes qui ne sont pas principalement religieux, ou qui tout au moins ne concernent pas avant tout l'adoration du bétail. L'autre consiste à parvenir à la compréhension en observant, de nos jours, une attitude à l'égard du bétail qui ressemble à celle des anciens.

Des textes égyptiens de natures très diverses abondent en métaphores, appréciations et autres expressions qui se rapportent au bétail. Le roi est « un taureau puissant » ; une reine-mère est appelée « la vache qui a donné naissance à un taureau » (2) ; le soleil est

(1) Les béliers et les brebis prennent parfois la place des bœufs et des vaches ; exemple : *Pyram.*, 252 *b*, *c* (cf. ci-après, p. 233, n. 2).

(2) Stèle de Piankhi, ll. 158 s. ; BREASTED, *Ancient records*, vol. IV, par. 883.

« le taureau du ciel », le ciel est une énorme vache. Un traité de morale dit d'une manière très inattendue que : « Bien gardés sont les hommes, bétail du Dieu (1). » Il est curieux de constater que certains savants regardent de telles images comme étant purement poétiques, sans les relier aucunement aux cultes de Hathor, d'Apis, de Mnevis, etc., également étranges pour nous. Il est pourtant évident que les deux groupes de phénomènes ont la même origine. Ils montrent que le bétail jouait un rôle vraiment extraordinaire aux yeux des Egyptiens. Cela les amenait, d'une part, à la vénération religieuse, d'autre part, à la production spontanée d'images et de comparaisons se rapportant au bétail, chaque fois que quelque observation sortant de l'ordinaire exigeait qu'on recourût au langage figuratif pour l'exprimer avec exactitude.

La grande importance que, de toute évidence, le bétail possédait pour les anciens Egyptiens, nous permet de faire participer à l'examen du problème une catégorie de renseignements toute nouvelle. Car certains Africains modernes, qui se rattachent aux anciens Nilotes, montrent envers le bétail une attitude analogue ; leur vivant attachement à un point de vue qui nous est si radicalement étranger, fait surgir sous nos yeux des possibilités que notre propre expérience ne nous aurait jamais permis d'entrevoir (2). Dans la vie des Hamites et demi-Hamites, le rôle tenu par le bétail est immense (3). De nos jours ces peuples dépendent économiquement de leurs troupeaux. Mais on reconnaît généralement que c'est là une conséquence, et non la cause, de l'estime qu'ils leur témoignent (4). Ils ont pour règle

(1) *L'enseignement de Merikare* (cf. ERMAN-BLACKMAN, *Literature*, p. 83). Ainsi dans l'hymne d'Amon au Caire : « O Rê, qui es adoré à Karnak..., qui veilles quand tous les hommes dorment et cherches ce qui est bienfaisant pour son *bétail*, Amon..., Atoum, Harakhti, « louange à toi », disent-ils tous, « honneur à toi, puisque tu te fatigues pour nous » (KEES, *Lesebuch*, p. 5, nº 11). Voir aussi *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXIV (1929), 89 s.

(2) Ce vaste accroissement des possibilités d'interprétation est le principal avantage de la prise en considération des documents anthropologiques. Son danger est que l'on est tenté de forcer les analogies et d'oublier que chaque culture forme un tout ; aussi, contrairement à l'opinion d'Engnell, de Hocart, de Wainwright, de Widegren et d'autres, un « roi divin » ou un « dieu-ciel » désigne choses totalement différentes dans différentes civilisations. Ce qu'il y a d'illusoire à comparer des traits isolés ou à employer des étiquetages, apparaît bien dans *Patterns of culture*, de Ruth BENEDICT (*Boston*, 1934) qui porte en exergue : « Au commencement Dieu donna à chaque peuple une coupe d'argile, et de cette coupe ils burent leur vie. » (Proverbe peau-rouge.) Nous avons restreint les risques de contresens, en limitant notre comparaison à des peuples modernes qui représentent le substratum de l'ancienne culture égyptienne. En outre, on notera que nous n'avons pas fait usage de données anthropologiques pour combler les lacunes de notre documentation égyptienne, mais que notre interprétation de l'Egypte ancienne se suffit à elle-même ; les analogies fournies par les Hamites et demi-Hamites de nos jours lui donnent seulement du relief.

(3) Etude compréhensive : M. J. HERSKOVITS, *The cattle complex in East Africa, American Anthropologist*, XXVIII, 1926, 230-272, 361-388, 494-528, 633-664.

(4) HAMBLY, *Source book for African anthropology*, I, 349 ss. Dans *Man*, 1946, nº 6, Georges Smets apporte une preuve évidente de la valeur non économique donnée en Afrique orientale au bétail. Il démontre que l'économie des Barundis est fondée sur l'agriculture, mais que le rang, le prestige et le pouvoir dérivent en fait uniquement de la possession de bestiaux.

de ne pas tuer leurs bestiaux pour les consommer ; et bien que le lait soit pour eux un aliment capital, beaucoup de tabous y sont attachés et il est servi aux chefs en observant tout un cérémonial (1). Si certains de ces peuples, comme les Banyoros, connaissent les principes de l'élevage perfectionné, ils ne les appliquent pas pour obtenir de meilleures vaches laitières, ils obéissent à d'autres considérations. Chez certains Nilotes, par exemple, il s'agit d'augmenter la longueur des cornes.

La dépendance économique à l'égard du bétail paraît donc n'être qu'une caractéristique secondaire du comportement de ces tribus. Le prestige des troupeaux et la valeur émotionnelle qu'on y attache font négliger d'autres formes de production alimentaire. Nous trouvons là un exemple typique de cette « exploitation partiale du milieu » qui caractérise de nombreux primitifs (2), et qui distingue ces Africains des anciens Egyptiens ; ceux-ci, depuis les temps prédynastiques les plus reculés, possédaient une économie équilibrée, où, aussi bien que l'élevage, l'agriculture, la chasse et la pêche apportaient leur contribution. Cette différence dans l'économie des habitants modernes et anciens de l'Afrique du nord-est caractérise le contraste entre des peuples qui sont restés en dehors du courant de l'évolution et d'autres qui sont primitifs à proprement parler, c'est-à-dire antiques et riches en possibilités non réalisées.

Ce contraste se reflète dans la sphère religieuse (3). Nous verrons dans le chapitre suivant que les Egyptiens reconnaissaient la présence du pouvoir divin dans la terre et dans la végétation qui en sort, aussi bien que dans les animaux qui vivent sur la terre. Occasionnellement, telle ou telle indication, comme l'épithète donnée à Min : « celui qui a créé la végétation pour faire vivre les troupeaux » (Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, p. 235), fait supposer qu'en Egypte, comme cela se voit chez les Masaï, on a pu tenir l'herbe pour sacrée et l'employer dans beaucoup de rites parce qu'elle était la nourriture du bétail (Herskovits, *op. cit.*, p. 517 s.). En Egypte, les troupeaux étaient reconnus comme des incarnations très importantes mais non pas uniques des mystérieuses forces de vie que l'homme appelle : le divin. Néanmoins, les analogies avec l'Afrique moderne sont patentes. « Chez les Bayankoles..., quand un roi meurt, son corps est enveloppé dans la peau d'une vache qu'on vient d'abattre,

(1) CARL MEINHOF, *Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben*, Oslo, 1926, p. 75. Voir aussi plus loin, p. 229, n. 2.

(2) R. U. SAYCE, *Primitive arts and crafts*, Cambridge, 1933, p. 27 ss. Quelquefois certains indices montrent que la concentration exclusive dans l'élevage du bétail fut un développement récent. Cf. sir HARRY JOHNSTON, *The Uganda protectorate*, Londres, 1902, II, 796 s.

(3) Si HERMANN BAUMANN, *Shöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936, p. 3) distingue à bon droit la mythologie des peuples agricoles, comme concernant « le sol, le corps, l'âme, la vie et la mort », de celle des chasseurs et pasteurs, concernant « le bois, l'eau, le ciel et les corps célestes, les animaux et la « Kraftstoff », — alors l'ancienne Egypte a la vue moins limitée que celle des civilisations de cultures primitives de l'Afrique moderne, dans cet ordre d'idées comme ailleurs, car dans sa mythologie les deux groupes de problèmes jouent des rôles équivalents.

après que le royal cadavre a été lavé dans du lait..., et le bétail lui-même est astreint à participer au deuil. Les vaches sont séparées de leurs veaux, ce qui leur fait pousser des mugissements mélancoliques ». (Hambly, *op. cit.*, p. 350.)

Ce même trait se trouve dans la description des funérailles royales que donnent les textes des pyramides, le roi défunt étant naturellement devenu Osiris :

> Le ciel parle (dans le tonnerre) ; la terre est secouée de frayeur devant toi, Osiris, quand tu montes.
> O vous, vaches laitières, que voici ; ô vaches nourricières que voici, tournez autour de lui, pleurez sur lui, louez-le, stimulez-le, proférez des plaintes quand il monte.
> Il s'en va au ciel, parmi les dieux, ses frères. (*Pyram.*, 549 s.)

Et voici de nouveau les mœurs de l'Afrique moderne :

> L'attitude des bergers envers leur bétail est celle d'une extrême sollicitude ; les soins et l'affection prodigués aux troupeaux donnent à leur culture l'un de ses aspects les plus impressionnants. Des conceptions religieuses et magiques associent le bétail à la vie d'outre-tombe, aux rites funéraires, à l'usage sacrificiel de la viande, du lait et du sang... A la tête d'un système social fondé sur les travaux de la vie pastorale, l'office du roi ou du chef comporte des fonctions sacrées et les principaux prêtres sont les faiseurs de pluie, en titre. Une dignité spéciale est en rapport avec la possession du bétail... Dans le système légal, les bestiaux jouent un rôle important, pour le paiement des impôts ou pour fournir des compensations (Hambly, p. 359).

Même là on rencontre plusieurs traits qui trouvent des parallèles en Egypte. Mais les termes abstraits de ce résumé ne peuvent rendre l'attitude d'esprit particulière sur laquelle ces usages sont fondés. Cette attitude apparaît dans certaines descriptions plus spécifiques des rapports entre l'homme et les animaux :

> Chez les Dinkas, se pratique une cérémonie d'initiation bien définie, où le père du jeune homme donne à son fils un taureau et il n'est pas excessif de dire que le jeune homme s'attache à cet animal si fortement que le processus psychologique de l' « identification » se produit. Il passe des heures à chanter et à jouer avec son taureau, il est connu de ses compagnons sous le nom de son taureau, et la mort de celui-ci est une véritable perte (1).

En Ouganda, «les hommes s'attachent ardemment à leurs vaches ; ils en aiment certaines comme des enfants, ils les choient, il leur parlent, et pleurent lorsqu'elles sont malades. Qu'une de ces favorites vienne à mourir, leur chagrin est extrême ; il ne manque pas de

(1) SELIGMAN, *Races of Africa*, éd. revue, p. 172. Sur la valeur émotionnelle du bétail pour les Baris, voir B.-G. et C.-G. SELIGMAN, *Pagan tribes of the nilotic Sudan*, p. 244 ; pour les Nuers, *ibidem*, p. 320.

cas de suicides causés par la désolation sans bornes éprouvée en perdant un animal. » (J. Roscoe, *The northern Bantu*, Cambridge, 1915, p. 104.) Dans le même pays, « un chef pleurera souvent la perte d'une de ses vaches, avec une peine plus spontanée et plus sincère qu'il n'en montrerait s'il avait perdu une femme ou un enfant » (1).

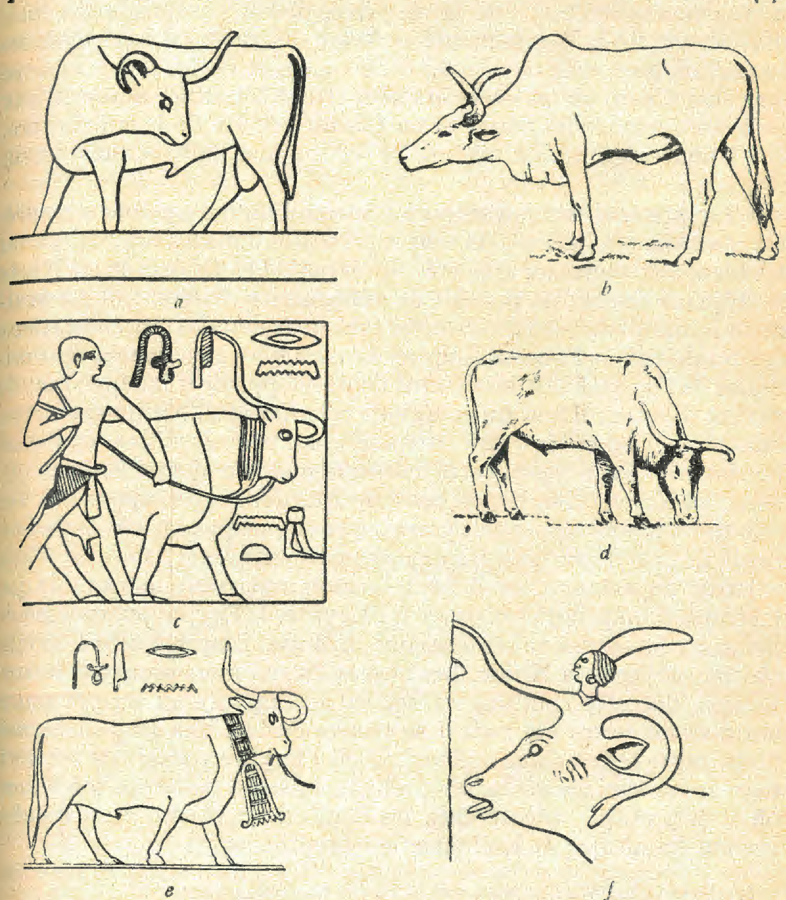


FIG. 36. — Taureaux montrant des déformations artificielles des cornes, dans les tombes de l'Ancien Empire *(a, c, e)* à Louxor (bas-relief de Tout-ankhamon).

« Chez les Nuers, le Dr Evans Pritchard remarque qu'un homme danse parfois en tenant les bras élevés de façon à imiter les cornes

(1) JOHNSTON, *op. cit.* II, 741 s. La perte ou l'acquisition de bestiaux n'affecte pas seulement les sentiments. Chez les Barundi, celui qui emprunte du bétail « devient le vassal du prêteur », et « en certains cas, celui qui reçoit la bête est considéré comme un proche parent, même comme un fils, du prêteur, si bien que des empêchements au mariage résultent de cette assimilation ». SMETS, *Man*, 1946, n° 6.

de sa bête, le bras gauche replié en avant, le bras droit courbé vers le haut ; en marchant d'un pas traînant il appelle à haute voix son *macien* par son nom (1). » Le *macien* est un taureau aux cornes artificiellement déformées, détail d'une importance particulière pour nous. Les Souks du Kénya appellent ces taureaux *kamar ;* ils jouent un rôle non seulement dans la vie privée de leurs propriétaires, mais dans la vie de la communauté. « Avant un raid, on rassemble les *kamar*, on les munit de plumes d'autruche, et on les mène au bord du cours d'eau, où les guerriers se mettent à tourner autour d'eux en brandissant leurs armes et en faisant parade de leur bravoure. Un kamar capturé est égorgé et consommé suivant un certain rite (2). »

L'Egypte ancienne, au moins à l'Ancien Empire, a connu et apprécié ces *kamar* ou *macien*. Ils sont représentés dans les tombes, parmi les bœufs ou taureaux apportés au défunt. Les Dinkas et les Nuers pratiquant chacun un procédé de déformation différent, il est vraiment remarquable de les retrouver tous deux dans les représentations des tombeaux de l'ancien Empire. Le caractère absolument non utilitaire de l' « amélioration » exclut un développement indépendant de part et d'autre ; il faut qu'en Egypte comme dans l'Afrique moderne l'usage ait procédé d'une attitude commune et d'une tradition persistante. En Egypte, cette habitude cesse au Moyen Empire (3). Mais, au Nouvel Empire, on constate que des nègres, apportant des tributs de Nubie, apportent parmi ceux-ci quelques-uns de leurs animaux de grande valeur avec des cornes déformées (4). Ceci est d'une extrême importance, car il est désormais impossible de soutenir que l'Afrique a emprunté cet usage à l'Egypte. L'Egypte avait cessé de déformer les cornes de ses bestiaux au Moyen Empire avant l'époque où elle subjugua la Nubie. Les nègres du sud nous prouvent la survivance de cette coutume en dehors de l'Egypte au second millénaire avant notre ère ; ainsi se trouve établie une étape intermédiaire entre le troisième millénaire, où l'Egypte conservait cet héritage de ses origines africaines préhistoriques, et les temps modernes, où il se pratique encore chez les derniers représentants du substratum hamitique de la civilisation égyptienne (5).

(1) SELIGMAN, *Studies presented to F. Ll. Griffith*, p. 461.
(2) *Ibidem*, p. 462.
(3) On n'en a que deux exemples dans des tombes du Moyen Empire.
(4) Du temple de Toutankhamon à Louqsor. Ces animaux sont plaisamment décorés de têtes de nègres entre leurs cornes, dont les pointes sont pourvues de mains humaines; l'effet produit est que les donateurs acclamaient le roi auquel le tribut est apporté. Mêmes enjolivements pour le bétail des nègres dans GARDINER et DAVIS, *The tomb of Houy*, Londres, 1926, pl. 30. Les Nubiens exprimaient la même tournure d'esprit quand ils apportaient la partie de leur tribut consistant en or, non seulement en minerai, mais sous forme de vases décorés de motifs empruntés aux arbres et aux animaux. Cf. SCHÄFER, *dans* SETHE, *Untersuchungen*, vol. IV.
(5) Seligman supposait que la coutume se répandit de l'Egypte au reste de l'Afrique, parce qu'il pensait que c'étaient les nègres qui la pratiquaient, au lieu des Hamites, et en écrivant il acceptait la thèse de JUNKER (*The first appearance of the negroes in history, Journ. eg. arch.*, VII, 1921, 112-132), d'après

Cet arrière-plan africain donne à certains curieux traits de la civilisation égyptienne un relief remarquable. A Badari, on a trouvé des sépultures de bétail, datant de l'Ancien Empire (1). Dans le Mystère de la Succession, on voit que les laitières et les bouchers sont les premiers de tous ceux qui apportent au nouveau roi les produits du pays (2). Il n'est pas question des boulangers, quand bien même le repas *hetep*, à en juger par le signe par lequel il est écrit, ait consisté en pains. On se demande s'il y a là une trace du très ancien prestige que possédaient les produits provenant du bétail.

Le bétail paraît avoir à l'origine servi à mesurer la richesse. A la fête Sed de Niouserrē, les dieux reçurent en don des bestiaux, et la déesse-vache Sekhat-Hor présida les cérémonies, dès le début de la fête. Au cours de l'Ancien Empire, il semble qu'on ait procédé à un recensement biennal du bétail, brebis et chèvres, en vue des impôts (3), bien que plus tard, les produits des champs aient été taxés. Il est difficile de dire dans quelle mesure se combinaient dans ces usages des considérations pratiques et une appréciation du bétail étrange à nos yeux. Mais l'arrière-fond africain dont nous avons parlé explique l'importance extraordinaire du bétail dans la vie spirituelle des Egyptiens.

En premier lieu, on rappellera la facilité avec laquelle, en Egypte, le langage figuré revêt des formes que sauraient apprécier les modernes éleveurs de bestiaux d'Afrique orientale (4), et l'on se sou-

laquelle les Egyptiens de l'Ancien Empire n'auraient pas eu de voisins nègres. Dans *Races of Africa* (éd. revue, p. 54 ss.), SELIGMAN écarte la théorie de JUNKER, mais de toute manière la présence des nègres n'est pas concluante, si l'on admet l'existence d'un substratum hamitique dont la civilisation égyptienne aurait fait partie. Car il est très probable que les Nilotes doivent à leurs origines hamitiques et non pas négroïdes cette coutume qu'ils partagent avec les Egyptiens de l'Ancien Empire. Seligman a malheureusement gardé l'idée préconçue que les ressemblances entre l'ancienne Egypte et l'Afrique moderne viennent d'influences émanant de l'Egypte, lors même qu'il constate notre impuissance à les expliquer. Il reconnaît, d'ailleurs, ce substratum hamitique (*Egypt and negro Africa*, 1934, p. 18) qui, en fait, est devenu tangible, pour une large part à la suite de ses recherches.

(1) G. BRUNTON et G. CATON THOMPSON, *The badarien civilization*, Londres, 1928, p. 91 ss. Cf. un cimetière de bestiaux trouvé dans le désert oriental en région bisharienne, et décrit par G.-W. MURRAY, dans *Journ. egypt. arch.*, XII, 1926, p. 248 s.
(2) Scène 19 (voir ci-dessus p. 184). De même que beaucoup de peuples bergers refusent de tuer les bêtes pour les manger, de même ils interdisent souvent aux femmes de s'occuper des animaux sacrés, mais cette interdiction n'est pas générale. Chez les Masaï par exemple, les femmes traient les vaches, voir JOHNSTON, *op. cit.*, pp. 812 et suiv. Sur le caractère sacré du lait, voir SELIGMAN, *Races of Africa*, éd. rev., pp. 107, 161, 213, et *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLIII, 1913, p. 654.
(3) SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens*, p. 75-79. C'est peut-être fortuitement que d'autres méthodes pour compter les capitaux (l'or, la terre) ont déjà été connues à la seconde dynastie, tandis que le recensement biennal n'est pas attesté avant la cinquième dynastie. En tout cas, cela ne prouve pas qu'il n'ait pas été plus ancien, en réalité. Cf. Ed. MEYER, *Aegyptische Chronologie*, p. 186, n. 2.
(4) « Des mots désignant des types de beauté provenaient du vocabulaire concernant le bétail, et l'on fait un grand compliment, beaucoup d'honneur à un ami, une épouse, un amant, en donnant son nom à un animal. E.-W. SMITH et A.-M. DALE, *The Ila speaking peoples of northern Rhodesia*, Londres, 1930, p. 127.

viendra de cette phrase étonnante : « Bien gardés sont les hommes, bétail du Dieu ». La partie supérieure du crâne, où se portent les couronnes et autres emblèmes, et même le front, sont désignés et écrits par une paire de cornes H41. Un verbe « être joyeux » a pour hiéroglyphe une vache se retournant vers un veau placé à côté d'elle H42. Meskhent, la déesse qui présidait à l'accouchement, a pour symbole l'utérus à deux cornes d'une génissse H43 (1). La notion : « innombrable » se rend comme chez nous par l'expression : « comme le sable du rivage », mais aussi par : « comme les poils du bétail » (Grapow, *Die bildliche Ausdrücke des Aegyptischen*, p. 80 s.). « Là encore, nous sommes en présence d'un développement plus équilibré et civilisé d'une coutume qui, chez des sauvages, par exemple chez les Souks, est poussée à l'extrême. En souk, si un adjectif s'emploie seul, on sous-entend toujours que le nom qu'il qualifie est : vache. La peau d'un bœuf porte un nom différent de celui qui désigne la peau de tout autre animal ; le verbe boire n'est pas le même appliqué au lait qu'aux divers autres liquides, et une gourde ordinaire n'a pas le même nom que celle où l'on recueille le lait. » (Seligman, *Races of Africa*, p. 610 s.) Si cet exemple nous semble bien être un développement extrême, il faut nous rappeler qu'en Egypte le mot : « dirigeant » ou même « propriétaire » évoque l'image d'un taureau à la tête de son troupeau. Osiris est appelé « taureau de l'ouest » ou « taureau d'Abydos » (Sethe, *Kommentar*, I, 306) ; Seth, caractérisé par un animal qui, de toute évidence, n'est pas un bovin H10, est « taureau de Noubt » (2), et, dans les textes des pyramides, un serpent est appelé « taureau de la mèche » (*Pyram.*, 444 *b*), tandis que le passeur qui mène dans l'au-delà est le « taureau des dieux » (*Ibidem*, 925 *c*). Le même usage survit de nos jours en Afrique : les Langos nilotiques appellent le chef de formations guerrières associées « taureau de l'armée » (R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft*, I, 232) ; de son côté le roi divin (Mugabe) d'Ankola est appelé : « le taureau qui conduit » (ou « le taureau dirigeant le troupeau » (M. Fortes et E. E. Evans Pritchard, *African political system*, Oxford, 1940, p. 136, 157).

Si nous en venons à des phénomènes plus purement religieux, nous trouvons dans les cultes des taureaux sacrés la preuve la plus évidente de l'adoration du bétail (3). On admet en général que ces

(1) GARDINER, *Grammar*, p. 457, n° 45. Voir l'illustration de cet organe dans *Kemi*, vol. II (1929), pl. III, et *Journ. of experimental zoology*, XXIII, 1917, 423. Un parallèle mésopotamien : *Journ. of near eastern studies*, III, 1944, 198 ss.

(2) PETRIE, *Nagada and Ballas*, p. 68. Une fois, sur la stèle de *la collection égyptienne de la glyptothèque Ny Carlsberg* (M. MOGENSEN), pl. 103, n° 706, Seth non seulement porte le nom de « taureau de Noubt » mais est dessiné avec une tête de taureau. Il se dresse à la proue du bateau du soleil, il est ailé et il attaque à la lance l'ennemi de Rē, Apophis. Cette stèle paraît dater de la dix-neuvième dynastie.

(3) Voir EBERHARD OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig, 1938. Travail soigneux, mais acceptant en bloc la « reconstruction » de la préhistoire égyptienne par Sethe.

pratiques représentaient des cultes primitifs, à l'origine sans rapport avec les grands dieux auxquels ils étaient rattachés à l'époque historique. Mais cette hypothèse pourrait bien être sans fondement. Le lieu qui les rattache aux grands dieux s'exprime par un titre significatif dans le cas de l'Apis de Memphis et du Mnevis d'Héliopolis. Ces taureaux sont les « hérauts » des dieux. Leur titre complet était : « le vivant Apis, le héraut de Ptah, qui apporte en haut la vérité à Celui au beau visage (Ptah) », et : « le héraut de Rē, qui apporte en haut la vérité d'Atoum ». On a fait remarquer que ces titres paraissent signifier que les taureaux étaient les représentants terrestres de leurs dieux respectifs et les informaient de ce qui se passait sur la terre (1). Réciproquement, les taureaux prononçaient des oracles et agissaient alors, en quelque sorte, comme des hérauts pour le compte des Dieux.

A cette forme religieuse pleinement développée et établie, comparons les formes plus fluides et incertaines de la religion primitive (2). Nous savons que les Chillouks adorent leur premier roi, Nyakang, comme dieu. Ils le considèrent comme un père, ancêtre ou *ret* (roi), et il est incarné à la fois dans une sorte de fétiche et dans la personne du souverain vivant. Mais il est aussi *yomo* (vent ou esprit), et il vit au sein de son peuple, qu'il protège et à qui il se montre sous des formes variées. Tout ce qui, dans le monde animal, présente un caractère plus ou moins royal est considéré comme incarnant temporairement Nyakang ou comme étant à son service, pour rappeler aux Chillouks leur roi et leurs devoirs. Quand un taureau est d'une exceptionnelle beauté, c'est qu'il a dû nécessairement avoir été choisi par Nyakang pour être son véhicule, en sorte que de tels animaux ne lui sont pas seulement consacrés, mais l'incarnent réellement, quoique ni complètement, ni exclusivement, ni continuellement. Ils ne peuvent donc être tués que pour les sacrifices. On voit clairement comment ces croyances indéfinies peuvent avoir formé la base des constructions théologiques que nous trouvons dans les cultes d'Apis, de Mnevis et de Boukhis. En Egypte, une série de marques distinctes est nécessaire pour identifier l'animal sacré, tandis que pour les Chillouks une impression de majesté suffit. Cependant, il est bien certain que, dans les deux cas, les animaux sacrés n'incarnent pas leurs dieux respectifs intégralement et exclusivement.

En plus des cultes bien connus des trois taureaux nommés ci-dessus, il existait un grand nombre d'autres cultes de bestiaux, notamment dans le delta, mais aussi en Haute Egypte (2) (cf. Otto, *op. cit.*, p. 6 ss.). De plus, le culte de la déesse Hathor, conçue sous la forme d'une vache, était très largement répandu à travers l'Egypte, et cela depuis des temps fort reculés. Nous avons vu que la défor-

(1) ERMAN, *Sitzungsberichte der preuss. Akademie*, Berlin, 1916, p. 1149.

(2) Voir P.-W. HOFMAYR, *Religion der Shilluk*, *Anthropos*, 1911, p. 123. Nous suivons cette description. Voir aussi SELIGMAN, *Pagan tribes of the nilotic Sudan*, p. 86.

mation des cornes des taureaux persista jusqu'au Moyen Empire. Mais déjà à l'époque prédynastique, plus précisément à l'époque gerzéenne, on trouve des amulettes ayant la forme de têtes de taureaux (Petrie, *Prehistoric Egypt*, pl. IX, 1-5) et une palette qui montre aussi une tête de vache combinée à des étoiles (Petrie, *The labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh*, pl. VI, 7, etc.). Nous voyons donc là, à une très haute époque, s'opérer cette interpénétration des deux sphères du symbolisme religieux que nous avons signalée en passant, dans notre étude de la puissance localisée dans le soleil.

B. — Soleil et ciel.

Ainsi ont été examinées deux sphères de la religion égyptienne, la sphère solaire et celle du culte du bétail. Essayons maintenant d'expliquer les liens qui les unissent. On a vu à plus d'une reprise que les Egyptiens rendaient compte des phénomènes naturels en employant simultanément diverses images. La conception du soleil comme créateur, Atoum, « le tout » ou « celui qui n'est pas encore », rendait justice au pouvoir insondable et à l'ordre cosmique dont il donnait un exemple, mais cette conception omettait un aspect dont les Egyptiens subissaient l'impression profonde, si profonde en fait qu'elle déterminait ce qu'ils espéraient dans l'au-delà. C'étaient la disparition et le retour journalier du soleil, ressentis comme une résurrection toujours renouvelée, une renaissance, puisque la nuit apportait une impression sinistre et était hostile à la vie. Le soleil naissait à l'aurore, les étoiles au crépuscule. Là, le concept de procréation s'impose de lui-même, les images de la vache et du taureau s'imposent tout naturellement ; presque inévitablement elles vont exprimer la pensée égyptienne. Dans l'un des hymnes par lesquels les prêtres saluaient le lever du soleil, on lit ceci :

> Les dieux étendent leurs mains vers toi,
> Ta mère Nout t'a enfanté.
> Que tu es magnifique, ô Ra-Harakhti !

Et encore :

> Salut à toi, ô grand
> Qui es sorti de la vache céleste !
> (A. Scharff, *Aegyptische Sonnenlieder*, Berlin, 1922, p. 80-87.)

Les images animales, amenées par l'idée de la naissance, prennent un sens plus étendu dans le contexte solaire, puisque le circuit du soleil représente la vie posthume (cf. ci-dessus, chap. 10). Mais si élevée que soit cette conception, le processus de la renaissance reste imaginé d'une manière toute concrète. Les Egyptiens insistaient sur le fait que là où il y a naissance il faut qu'il y ait eu conception. Le dieu ou le roi, pour renaître, devait nécessairement s'engendrer lui-même de la déesse-mère. Le dieu (ou le roi) en possédait le miraculeux

pouvoir ; il était taureau, et cette image ne désignait pas seulement un « dirigeant », mais un mâle dominateur, une incarnation de la puissance virile. Ce qui prouve l'exactitude de cette interprétation, c'est que, dans beaucoup de locutions, les mots « taureau » et « pilier » sont interchangeables (1) ; on emploie le mot « pilier » avec un symbolisme phallique naturel et naïf, actuellement familier à la psychanalyse. Il y a *pars pro toto*. De là ce qu'on fait dire à la déesse de l'ouest quand le soleil se couche : « Il vient, celui que j'ai enfanté, celui dont la corne brille, la colonne ointe, le taureau du ciel » (*Pyram.* 282 *c*). Le soleil entrera dans l'occident pour renaître dans le monde inférieur ; puis ayant traversé ce séjour, il renaîtra de Nout dans le ciel. Mais le soleil fait son entrée en fécondant ces déesses. Ainsi, Amon-Rē est appelé « celui qui engendre son père », formule paradoxale pour la tournure de pensée que nous venons de décrire, et dont nous trouvons une expression simple et directe dans le texte des pyramides que voici : « O Rē, féconde le corps de Nout avec la semence de cet esprit qui doit être en elle » (*Pyram.*, 990 *a*).

Rē et Nout sont des termes neutres, désignant le soleil et le ciel. Mais on se rappelle qu'une reine-mère était appelée « la vache qui enfanta le taureau », et Amon le « taureau des quatre jeunes filles » (Sethe, *Amun*, p. 84), tout comme Geb, le dieu-terre, était le « taureau » de la déesse-ciel Nout (*Pyram.*, 316 *a*). De même, le soleil devient un grand taureau sauvage, le ciel une vache, le soleil levant un veau né chaque matin (2). Dans un hymne au soleil voici comment se présente cette dernière image :

> Les impérissables t'adorent.
> Ils te disent :
> Salut à toi, salut à toi, ô veau...
> Qui surgit de l'océan du ciel. —
> Ta mère Nout te parle et tend
> Ses mains pour te saluer, en disant :
> Tu as été allaité (par moi). (Scharff, *op. cit.*, p. 39.)

(1) Sethe, *Kommentar*, I, 317. Mais Sethe adopte une explication allégorique que nous écartons.

(2) Il est possible que, dans la représentation du voyage nocturne du soleil, le bélier soit un équivalent pour le taureau. Par exemple, dans le « Livre des Portes » et dans le « Livre de celui qui est dans le monde inférieur », le soleil a les traits d'un bélier ou d'un homme à tête de bélier. Cette image visait peut-être à donner l'idée de la virilité lui permettant de quitter le domaine des morts en fécondant la déesse-mère ; le soleil est dessiné avec une tête de bélier lorsqu'il s'approche de la désese de l'ouest. Schäfer, *Zeitschr. äg. Spr.*, LXXI, 16, voit là une anticipation de sa forme nocturne. Keess, *Götterglaube*, p. 81, suggère que le bélier a pu devenir un symbole du dieu-soleil pendant la Première Période Intermédiaire, peut-être à Héracléopolis, où l'on adorait le bélier Harsaphès. Ceci est très possible mais la vaste expansion du culte du bélier amène à penser que bélier et taureau étaient des personnifications, plus ou moins équivalentes, de dieux virils, depuis des temps très reculés, comme il est normal. Un bélier couronné d'un disque solaire se trouve gravé sur des rochers de l'Atlas saharien (Frobenius et Obermaier, *Hadschra Maktuba*, pl. 37, 38, 93, 94, 108 ; Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, pl. 19, p. 118 s.). La date en est incertaine. Cf. F.-R. Wulsin, *The prehistoric archeology of northwest Africa, Papiers of the Peabody Museum*, vol. XIX, n° 1, Cambridge, Mass., 1924, p. 116-123.

Là encore il est fait allusion à des images distinctes. L'océan du ciel rappelle que le soleil a émergé de Noun. Le veau est né d'une mère qui étendra ses mains — fusion des notions ici examinées et de l'image de Nout courbée au-dessus de la terre. Nout, comme Isis, est représentée avec des cornes de vache quand elle figure au milieu d'autres divinités (il y a de rares exceptions). Dans un texte des pyramides, elle allaite son enfant, le roi mort, Osiris, et on la gratifie de deux bras, mais elle est aussi appelée « à longues cornes » (*Pyram.*, 1344 *a*). Le culte hermopolitain de la vache Ihet présente une combinaison d'images similaires. Cette vache était supposée avoir allaité le jeune soleil lorsqu'il émergea des eaux primordiales (1) bien que l'histoire de la création qui nous le présente comme émergeant de Noun ne laisse pas de place à un pareil fait.

Les images, cependant, peuvent arriver à se suffire en quelque sorte à elles-mêmes, et à se développer sensiblement au delà de leur sens originel. On remarque que, dans un texte où la renaissance n'est pas explicitement mentionnée, le défunt roi répand la terreur dans l'au-delà en apparaissant comme un dangereux taureau, qui tempête au milieu du « troupeau » des étoiles. « O toi, tes pâturages sont épouvantés, ô étoile Iad, devant la colonne des étoiles ; quand elles ont vu la colonne de Kenset (le pays des morts, cf. ci-dessus, chap. 10), le taureau du ciel, et la manière dont celui-ci écrasa le berger du troupeau » (*Pyram.*, 280) (2).

Dans un autre texte, l'idée du soleil taureau du ciel revêt un aspect qui nous donne une impression comique : le roi Teti, pour franchir les eaux qui séparent le mort de la renaissance, s'y prend comme ferait un paysan passant à gué avec ses bêtes :

Salutations, Rē, qui traverses le ciel,
Qui navigues à travers Nout.
Tu as franchi le cours d'eau sinueux
Teti t'a pris (par) la queue, parce que Teti est réellement
Un dieu, le fils d'un dieu. (*Pyrma.*, 543.)

Même situation dans *Pyram.*, 549, où Re est explicitement appelé « taureau » ou « bœuf ». Voir encore *Pyram.*, 201 *a*.

Ailleurs, le défunt roi, comme fils de Rē, essaie d'établir sa parenté avec la famille céleste en s'appelant lui-même veau — et veau d'or, — partageant ainsi la substance du soleil.

(1) Sethe, *Amun*, p. 33, 50. L'image de la mère devient une cause de confusion quand on lit : « Ihet, la grande, qui enfanta Rē », en ignorant complètement l'Ogdoade.

(2) Sethe, *Kommentar*, I, 318, souligne que l'hiéroglyphe montre un bœuf, non un taureau ; l'animal châtré ne serait pas farouche. Or, on sait que les Egyptiens, qui même aux temps reculés faisaient faire des organes génitaux artificiels pour leur cadavre, n'auraient pas accepté cette identification. Ou bien le sculpteur des hiéroglyphes en question n'aura pas fait la distinction entre un bœuf et un taureau, ou bien les organes auront été omis, de propos délibéré, pour ôter à l'animal son caractère dangereux, conformément à des mutilations analogues qu'on rencontre dans ces textes. Cf. Lacau, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, *Zeitschr. äg. Spr.*, LI (1901), 1-64 ; Sethe, *Kommentar* I, 218, cite un autre texte où le sens exigé n'est pas « bœuf » mais « taureau ».

Pepi vient à toi, ô son père !
Pepi vient à toi, ô Rē !
Veau d'or, né du ciel,
Le tendre veau d'or, formé par la
Vache Hesat. (*Pyram.*, 1028-1030.)

La vache Hesat est ici la vache céleste ; à Héliopolis, elle est considérée comme la mère du taureau Mnevis (Otto, *op. cit.*, p. 35).

Nous pouvons comprendre maintenant l'interpénétration des images solaires et de celles qui concernent le bétail. Le problème de la vie posthume préoccupait profondément l'Egyptien. Il en découvrit, entre autres, une solution dans la renaissance par la mère. En même temps, il voyait la vie éternelle dans le circuit du soleil et des étoiles. La coexistence de pensées et d'images dérivées de ces deux solutions ne le troublent pas ; chacune convenait à une manière bien définie d'envisager un problème si complexe. Le soleil, comme créateur de l'ordre établi, était la source de toute existence, y compris la sienne propre, « joignant sa semence à son corps pour créer son œuf dans son être secret » (A. H. Gardiner, Hymne à Amon, papyrus de Leide, *Zeitschr. äg. Spr.*, XLII (1905), 24 s. Voir aussi plus haut, la citation, p. 206). Mais, s'élevant comme l'éternel vainqueur des ténèbres, du mal et de la mort, le soleil renaît dans le ciel à chaque aurore. « Tu es magnifique et jeune comme Aten (le disque solaire) dans les bras de ta mère Hathor », *Hymne* d'Horemheb (Scharff, *op. cit.*, p. 58).

C. — Le roi et Hathor.

Le roi revêt souvent la forme d'un puissant taureau, sur les monuments aussi bien que dans les textes. Narmer-Menès et même des rois plus anciens encore apparaissent sous la forme de taureaux foulant leurs ennemis aux pieds ou détruisant des forteresses. Il n'y aurait pas lieu de voir dans ces représentations plus que des métaphores poussées sensiblement plus loin qu'un artiste occidental n'eût osé le faire, n'était la signification particulière des images du bétail dans l'Egypte ancienne, où, en fait, le roi était considéré comme le fils d'une déesse-vache, Hathor ou Nout.

Le roi est avant tout « Horus » et Hathor est la mère d'Horus ; le nom de cette déesse signifie « la maison d'Horus ». En égyptien, « maison », « ville » ou « pays » peut symboliser la mère. Par exemple, un vizir s'adressait à sa mère en ces termes : « Grande cité, pays d'où je suis venu (1). » Là encore, la psychanalyse sanctionne ce symbolisme naïf, puisqu'elle aussi explique ces symboles comme des images de la mère dont l'enfant est issu et à qui il peut désirer retourner,

(1) Sethe, *Urgeschichte*, p. 120, n. 2. Voir ci-dessus, p. 167, le temple funéraire identifié à la mère du roi.

par une psychose de régression infantile ou dans les rêves d'immortalité (1). Cette dernière tendance prend forme, nous l'avons vu, dans les considérations sur la renaissance du soleil ; nous la rencontrons maintenant dans des textes qui concernent la résurrection du roi.

Puisque le nom de Hathor proclamait qu'elle avait pour fonction principale la maternité, nous pouvons comprendre pourquoi les Egyptiens se l'imaginaient sous la forme d'une vache ; quand on lui donne la forme humaine, elle porte des cornes de vache et le disque solaire sur la tête H44. Sur des objets consacrés à son service, comme le sistre H45, elle est représentée par une tête de femme, vue de face et munie d'oreilles de vache. L'incarnation de Hathor n'était pas la vache domestiquée mais l'animal à l'état sauvage, vivant dans les marais. Une statue de Deir el Bahari montre cette vache écartant de la tête les tiges de papyrus (2), et les marais lui sont si formellement attribués pour gîte que même dans une tombe située dans le désert occidental elle est inexactement représentée au milieu d'un bosquet de papyrus en fleurs. L'emblème du dieu Oukh, parfois considéré comme étant le mari de Hathor, et personnifié par un taureau dans les rites de Meir (3), consistait en une fleur de papyrus couronnée de plumes H46. Le papyrus était consacré à Hathor, parce qu'il formait le cadre naturel dans lequel la déesse aimait à se manifester ; aussi la cueillette du papyrus était-elle une cérémonie qu'on célébrait en l'honneur de Hathor ; voir ci-après même paragraphe.

Il est plus difficile de comprendre la relation qui existait entre Hathor et les arbres. Ce rapprochement est ancien (Sethe, *Urkunden*, I, 80, 16) ; mais il demeure obscur (4). A une époque relativement récente, on la reconnaissait dans la déesse offrant de l'eau fraîche aux morts, perchée dans les arbres plantés près de leurs tombes. Mais ceci paraît avoir été une association d'idée secondaire, due à l'identification de Hathor avec la déesse de l'ouest, qui n'est

(1) C.-G. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig, 1912, p. 200, 209.
(2) NAVILLE, *The eleventh dynasty temple at Deir el Bahari*, vol. I, pl. XXIX-XXXI.
(3) W. WRESZINSKI, *Der Gott Wh. Orient. Literzeitung*, 1932, p. 521 ss. ; BLACKMAN, *op. cit.*, II, 25.
(4) Pour SETHE (*Urgeschichte*, p. 14, 27, 47), Hathor remplace simplement les déesses des arbres, de caractère local. Mais dans cette « explication » comme dans beaucoup d'autres, il ne tient aucun compte de considérations religieuses. Aussi ingénument — et en restant aussi loin de la réalité — qu'un joueur d'échec, Sethe machine des séries de déplacements : quand le faucon, fétiche local, Horus, devint un dieu-soleil, sa mère Hathor, la vache, « presque automatiquement eut à devenir une déesse-ciel », et fut ainsi identifiée à Nout (p. 22). Il convient de se rappeler que les pions ainsi déplacés jouaient un grand rôle chez les Egyptiens ; ils leur importaient beaucoup. KEES, *Götterglaube*, p. 83-89, a une argumentation qui va dans le même sens que celle de Sethe. La relation entre déesse-mère et arbre est clairement exprimée dans les textes et les rites (voir ci-après). JUNG, *op. cit.*, trouve le *tertium comparationis* dans l' « Umschlingung », citant le relief de Dendérah où l'on voit le corps d'Osiris enveloppé dans les branches d'un arbre ; MARIETTE, *Dendérah*, vol. IV, pl. 66.

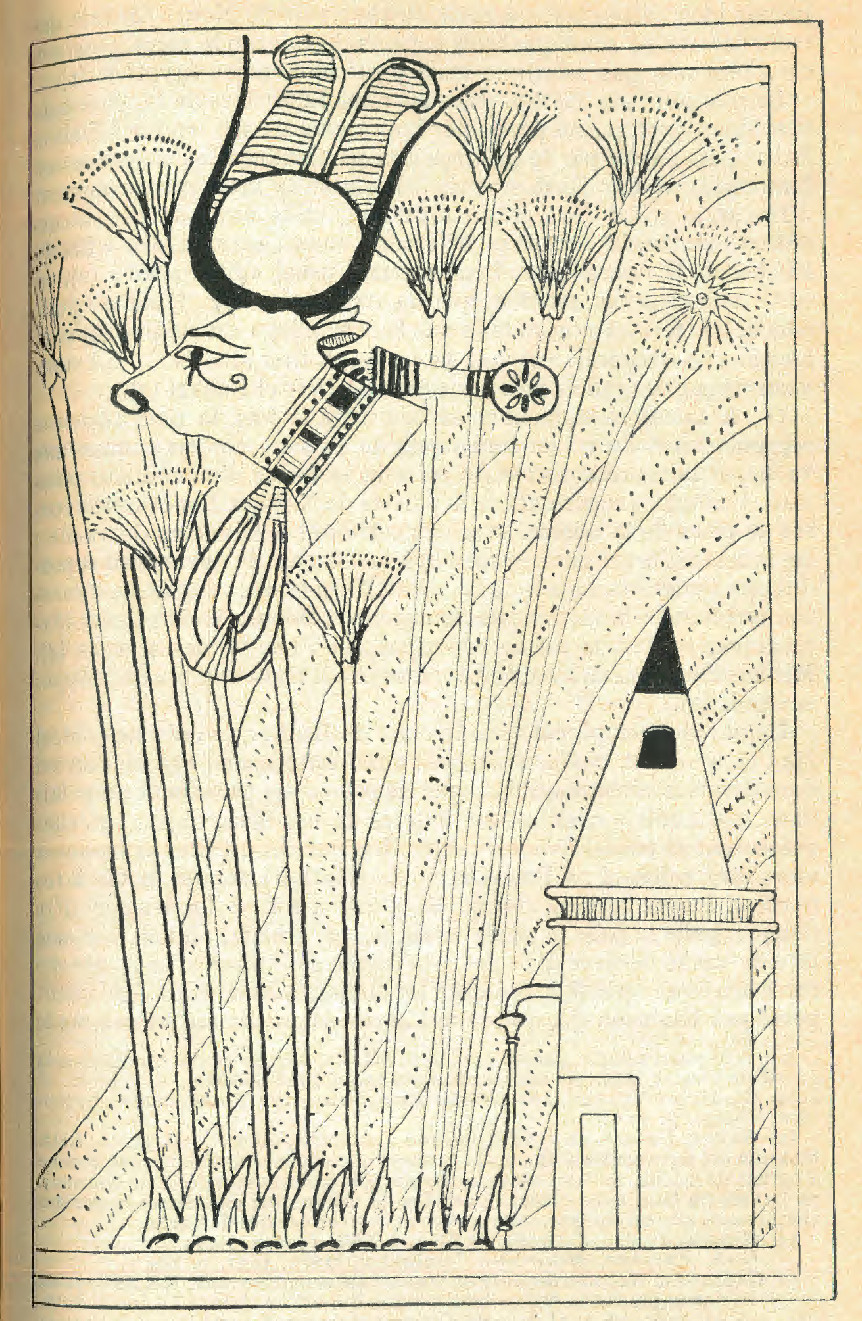


FIG. 37. — Apparition d'Hathor dans un bosquet de papyrus (British Museum).

jamais bien différenciée soit de Hathor, soit de Nout. En fait, ces trois déesses ne sont que trois aspects de la grande mère sous son caractère non pas asiatique mais particulièrement égyptien (1).

Le rôle joué par Hathor dans les rites funéraires de la nécropole thébaine s'explique en partie par la présence de son temple à Deir el Bahari, en partie par le passage aux particuliers des croyances en l'immortalité. Car Hathor était à l'origine la mère non seulement d'Horus, le grand dieu, seigneur du ciel, mais aussi de son incarnation, Horus, le roi. Pepi Ier inséra dans sa titulature « fils de Hathor de Dendérah », au lieu du terme usuel « fils de Rē » (2), et cette substitution montre que la relation avec Hathor était conçue en termes plus définis que la « filialité » du roi par rapport à toutes les divinités. On voit la vache Hathor allaiter le roi nouveau-né sur des reliefs de Louqsor et de Deir el Bahari (3).

Or, le même monument nous montre, à la fois, la plus ancienne représentation du roi en compagnie de sa mère, conçue comme une vache, et la représentation du roi sous la forme d'un taureau puissant. Les angles supérieurs de la palette de Narmer-Menès sont décorés de têtes de la déesse, avec des cornes et des oreilles de vache ; sur le revers, le roi porte suspendu à sa ceinture un devanteau reproduisant également la tête de la déesse. Djeser, de la troisième dynastie, qui nous a laissé les plus anciennes colonnes à chapiteau Hathorique, portait le même ornement sur l'une de ses statues (4). Menkaourē apparaît avec Hathor dans un certain nombre de groupes sculptés (5).

Deux objets employés dans le culte de Hathor, la crécelle (sistre) H45 et le *menat*, collier H22, sont aussi étroitement associés au roi dans diverses cérémonies. Lorsque les princesses paraissent au palais dans une audience, elles sont munies de ces deux objets, qu'elles présentent et tendent vers le roi (6). Les paroles qu'elles prononcent alors sont celles-ci : « Puisse la dorée (Hathor) donner la vie à tes narines. Puisse la dame des étoiles s'unir à toi ! » Le dernier titre nous rappelle la palette prédynastique, en schiste, où l'on voit une tête de vache décorée d'étoiles ; le thème de l'union avec la déesse-mère va nous retenir à présent. Le collier, *menat*, était également porté par Khonsou (7), qui, nous l'avons vu, avait été à l'origine le

(1) Voir par exemple *Journ. eg. Arch.* III, 86, sur un texte concernant la déesse de l'ouest, dame de miséricorde qui secourt ses fidèles.

(2) Cf. HUGO MULLER, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, p. 71 s.

(3) GAYET, *Louxor*, pl. LXIV, fig. 192 ; NAVILLE, *op. cit.*, vol. II, pl. LIII. HATHOR est représentée soit sous la forme d'une vache, soit comme une femme à cornes de vache. Sur des monuments anciens (comme la palette de Narmer), on la voit de face, avec cornes et oreilles de vache ; sur des sistres et sur des chapiteaux, elle est de face, sans cornes mais avec oreilles de vache.

(4) *Annales du serv. des antiq. de l'Eg.*, XXVI, 1926, 177-184.

(5) G.-A. REISNER, *Mycerinus*, Cambridge, Mass., 1931, p. 109 s.

(6) GARDINER, *Notes on the story of Sinuhe, Recueil de travaux*, XXXIV, 72 ss.

(7) Par exemple sur la statue bien connue qui est au Caire : *Le musée égyptien*, vol. II, 1907, pl. I, II, p. 9 ss. On voit clairement aussi le *menat* dans la sculpture du pylône de Horemheb, *ibid.*, fig. 3.

placenta ou le « jumeau » du roi. Associer ce dieu à un ornement consacré à Hathor, la divine « mère du roi », était évidemment tout indiqué.

Le mélange des images du faucon et du bétail dans la relation entre Horus et Hathor ne résulte pas du syncrétisme (1). Il se retrouve dans le cas du dieu guerrier Monthou de Thèbes, qu'on se représentait comme étant un faucon, mais qui se manifestait aussi dans le taureau Bouhkis (2). La titulature royale le prouve aussi, car à partir de Touthmosis Ier le nom couronné du faucon et appelé nom d'Horus ou de ka comporte l'épithète : « puissant taureau ». La palette de Narmer fait bien voir combien peu les anciens hésitaient à employer simultanément les deux images. On y voit la victoire du roi représentée deux fois ; c'est d'abord un homme détruisant en le frappant de sa masse le chef ennemi ; c'est ensuite le faucon Horus tenant ce même adversaire attaché par le nez à une corde, et c'est enfin un « puissant taureau » qui démolit la forteresse ennemie. Chacune de ces images est valable selon la manière dont on envisage cette victoire.

Dans certains contextes, Hathor n'est pas considérée comme la mère d'Horus, le roi. Si l'on envisageait la réalité historique du règne, la mère du souverain était Isis, le grand trône, car lors de l'avènement il était devenu manifeste que le roi intronisé était Horus. La signification spécifique du rapport du roi avec Isis s'exprime clairement dans les paroles que Ramsès II adressait à son père décédé : « Tu reposes dans le monde inférieur comme Osiris, tandis que je brille comme Rē pour le peuple, étant sur le grand trône d'Atoum, comme Horus, fils d'Isis (3). » Si, d'autre part, l'on considérait l'origine du roi non pas du point de vue de la légitimité (car alors il était Horus, fils d'Osiris) ou de la réalité actuelle (en ce cas, il était Horus, fils d'Isis), mais du point de vue de ses facultés et de son pou-

(1) KEES, *Götterglaube*, p. 37, avance avec une certaine réserve qu'à l'origine Hathor était un faucon femelle. Pour appuyer cette thèse, il ne trouve pas de meilleure preuve que le nom de la cité d'Atarbechis, mentionnée par Hérodote (II, 41), mais remarquons qu'Hérodote présente cette cité comme un centre de l'adoration du *bétail*. Nous avons montré que dans l'ancienne Égypte l'idée de la maternité donna naissance à l'image de la vache, d'une manière naturelle ; en outre, la combinaison des images du faucon et du bétail apparaît déjà sous la première dynastie. La thèse de KEES n'est autre chose que le postulat d'un rationalisme que la religion égyptienne déconcertait déjà au temps de Plutarque. Voir ci-après la combinaison des images de la vache et du vautour en la personne de la déesse Nekhbet.

(2) Cf. OTTO, *op. cit.*, p. 41, 47, 49, où l'explication est cherchée dans la « topographie du culte ». Monthou apparaît sous la forme du taureau à Medamoud, et le roi est appelé « taureau de Monthou » sous Touthmosis III.

(3) D'après BREASTED, *Ancient records*, vol. III, p. 272. Remarquer comment, dans une seule phrase, Ramsès II se représente sous trois aspects. Il brille pour le peuple comme Rē, désignation neutre du dieu-soleil. Il est sur le trône en tant qu'Atoum, le dieu-solaire créateur, qui était aussi le premier roi de l'univers, en sorte que le trône, siège du pouvoir, peut être déclaré appartenir essentiellement à Atoum. Enfin, le roi se qualifie lui-même comme successeur de son père, faisant allusion à son intronisation ; il se donne le nom d'Horus, le fils d'Isis (le trône). Il n'y a nullement là entassement d'épithètes, sans signification, quand bien même certains interprètes modernes n'y discernent pas autre chose.

voir, bref, de sa divinité, alors il apparaissait dans la plénitude de sa puissance, incarnant cette grande figure cosmologique qui embrassait le ciel, le soleil, la lune, les nuées et le vent en une image exubérante, Horus, fils de Hathor (cf. ci-dessus, chap. 3, *A*). A nouveau, la validité de ces diverses vues simultanées concernant le roi est un fait primitif et ne résulte pas du syncrétisme des temps tardifs. Nous avons là un parallèle parfait de la valeur simultanée des images du faucon et du taureau pour le roi. Elles s'employèrent à travers toute l'histoire égyptienne, mais elles étaient déjà appliquées sur la palette de Narmer. De même, nous trouvons la qualification de « fils d'Isis » déjà à la première dynastie, tandis que la palette de Narmer prouve par ses dessins que l'intime relation du roi avec Hathor existait à la même époque.

Le cas de l'Afrique moderne (cf. ci-dessus, même chapitre, *A*) met en lumière la force spontanée et contraignante avec laquelle la vache se présente comme une image-mère chez un peuple vivant avec son bétail dans les rapports particuliers que nous avons exposés. Et nous voyons cette image de la mère (à notre sens) pénétrer dans les textes des pyramides, lorsque le roi apparaît comme étant le fils de la déesse-vautour Nekhbet d'El Kab. Cette déesse, — la couronne blanche de Haute Egypte, — passe pour sa mère (ci-dessus, chap. 9) et figure dans les temples funéraires de l'Ancien Empire, où elle le nourrit après sa renaissance (Borchardt, *Sahure*, vol. II, pl. 18 et p. 93 ; Jéquier, *Pepi II*, pl. 32). Voici le texte :

> Ta mère est la grande vache sauvage, vivant
> A Nekheb,
> La couronne blanche, la coiffure royale
> Avec les deux hautes plumes ;
> Avec ses deux seins lourds,
> Elle veut t'allaiter,
> Elle ne veut pas te sevrer. (*Pyram.*, 729.)

Il y a là une véritable « synthèse, génératrice de mythes » ; l'idée de couronne et de coiffure évoque celle des deux plumes H36, qui sont les principaux insignes du couronnement (cf. ci-dessus, chap. 11) En outre, les plumes cadrent bien avec le vautour de Nekhbet ; mais, étant une paire, elles évoquent aussi la pensée des seins de la déesse qui, sous la forme d'une femme, allaite le roi. Aucune de ces images n'a le moindre rapport avec celle de la vache ; mais, puisque la maternité est le point d'aboutissement, cette dernière image va s'imposer. La même fusion des images de la vache et du vautour revient ailleurs, quand Nekhbet est appelée « la grande vache sauvage aux ailes étendues » (*Pyram.*, 1566 *a*) ; ailleurs encore, sa forme anthropomorphique prévaut, mais se combine à celle de la vache : « la grande vache sauvage, qui est à Nekheb... avec une longue chevelure » (*Pyram.*, 200 *d*). Nous avons vu que pour Nout aussi, mère du soleil, l'image de la vache et celle de la femme se sont confondues.

Les représentations de la déesse-mère dans ces textes et monuments forment partie intégrante des sépultures où elles apparaissent, car l'image maternelle a un rôle particulier dans les croyances égyptiennes à la vie posthume. Elle ne témoigne pas de l'origine divine du roi, mais elle offre une promesse d'immortalité. C'est ce qu'exprime très ouvertement un texte qui commence par l'affirmation du roi qui déclare qu'il connaît sa mère, et qui devient ensuite un dialogue entre le roi et la déesse d'El Kab :

> Mon fils Pepi, dit-elle,
> Prends ma mamelle pour boire, dit-elle,
> Pour que tu (re)vives, pour que tu (re)deviennes petit, dit-elle ;
> Tu t'en iras au ciel comme les faucons ;
> Tes ailes seront comme celles des oies, dit-elle.
> (*Pyram.*, 910-913.)

Les deux derniers vers qui promettent l'ascension du roi dans le ciel (et qui, incidemment, introduisent l'image de l'oiseau) montrent incontestablement que la mère divine envisage non pas la naissance du roi mais sa renaissance après la mort. Et la parenté terrestre du roi est désavouée avec énergie, car elle impliquerait la mortalité. Le fils, par exemple, qui officie pour le roi défunt, dira ceci :

> Oh ! là ! Oh ! là !
> C'est pour toi, mon père, que je fais (crie) ce : Oh ! là !
> Parce que tu n'as pas de père parmi les hommes.
> Parce que tu n'as pas de mère parmi les hommes
> Ton père, c'est le grand taureau sauvage ;
> Ta mère, c'est la jeune vache. (*Pyram.*, 809.)

Les deux parents figurent donc là sous des traits d'animaux domestiques. On ne peut savoir si nous devons considérer que le taureau sauvage désigne le dieu-soleil ou si rien d'aussi précis ne nous est suggéré. Les images employées pour le fils et pour le roi sont les mêmes, qu'il s'agisse de naissance ou de renaissance. Ceci est particulièrement clair en ce qui concerne l'union avec la mère, qui sert à expliquer la réapparition journalière du soleil, et qui en même temps est l'image réalisant le désir du roi d'être immortel. Nous avons cité le texte relatif à Rê : « O Rê, féconde le corps de Nout avec la semence de cet esprit qui doit être en elle. » (*Pyram.*, 990 *a*.) On lit aussi, à propos du roi : « Le corps du ciel souffrait sous la fureur de la divine semence qui avait à être en elle. Vois, Teti aussi est une divine semence qui doit entrer en elle » (*Pyram.*, 532 ; au lieu de « ciel », *Pyram.*, 1416 *c* a : « Nout »).

Il n'est pas nécessaire de considérer ce texte comme adaptant aux intentions du roi des notions à l'origine applicables au soleil, bien qu'il soit exact que le défunt désire se joindre au circuit cosmique (cf. ci-dessus, chap. 10). Nous avons vu au chap. 13 que la divinité du dieu-soleil est d'un autre ordre que celle du roi. Quant

aux déesses-mères par lesquelles l'immortalité est atteinte, l'une, Nout, est la mère d'Osiris, le roi mort, tandis que l'autre, Hathor, est la mère du roi vivant, Horus. Resterait à préciser si le roi s'attend à renaître par Nout parce qu'il rejoint le circuit cosmique (et par conséquent renaît chaque jour avec le soleil), ou si ses espérances, reposant sur une association décisive entre l'idée de la mère et celle de la naissance, demandent un retour à Nout en sa qualité de mère d'Osiris. Il serait vain de chercher à déterminer si c'est l'aspect solaire de Nout ou son aspect osiriaque qui entre ici en considération ; nos hésitations mêmes prouvent que les croyances égyptiennes possédaient une logique interne. Quelles que soient la liberté d'interprétation et la variété des détails en ces matières, la religion égyptienne se présente à nous en un système cohérent (1).

Convaincus que la renaissance était l'unique accès à l'immortalité, les Egyptiens ont conçu une combinaison curieusement statique qui identifie à Nout le caveau ou le sarcophage du mort. De la sorte, le roi défunt est effectivement déposé dans le corps de sa mère, et sa renaissance est assurée. L'illustration de cette solution du problème va détourner notre attention des images relatives au bétail ; c'est sous la dix-huitième dynastie que nous en trouvons des représentations : lorsque les usages royaux eurent été adoptés de plus en plus par les particuliers. A cette époque, l'intérieur du sarcophage, ou son couvercle, est décoré d'une grande figure de Nout, les bras écartés ; le mort reposait alors entre les bras de la déesse. Les auteurs grecs nous ont conservé certaines histoires qu'on ne peut expliquer que si l'on se rappelle ces cercueils et si en même temps l'on tient compte du fait que Nout, comme mère, prenait souvent la forme d'une vache. Hérodote nous apprend que la fille de Menkaourē fut ensevelie dans la statue d'une vache faite de bois doré (2). Diodore raconte qu'Isis rassembla les ossements d'Osiris et les déposa dans une vache de bois couverte de fine toile (3). Mais

(1) Dans certains textes savants, Nout figure non pas le ciel entier mais, approximativement, le cercle du zodiaque. Au delà d'elle, ce sont les ténèbres chaotiques et sans fin (« plus noires que la noirceur du monde inférieur »). Ce sont des régions non créées, inconnues du soleil, des dieux et des esprits (LANGE et NEUGEBAUER, *Papyrus Carlsberg*, nº 1, p. 16, 26, 28, 66). Quand Nout est comprise en ce sens restreint, sa relation avec le circuit solaire devient naturellement encore plus étroite. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, p. 38, déclare que son hypothétique « Allkerr » gouverne les royaumes des ténèbres extérieures, aussi bien que l'univers existant ; c'est vraiment suivre une ligne de pensée qui n'a rien d'égyptien. Puisqu'il est dit explicitement que le soleil, le créateur, ne connaît pas ces régions-là, cela indique qu'elles désignent l'incréé, le néant, notion trop abstraite pour être rendue par la pensée égyptienne d'une manière qui ne nous suggérerait rien de concret. Il me semble, quant à moi, remarquable de voir à quel point le *Papyrus Carlsberg nº 1* exprime bien la notion de non-existence.

(2) II, 129-132. Là, comme ailleurs, l'authenticité historique importe moins que le fait qu'une telle histoire ait pu être racontée et qu'on y ait cru ; on voit ainsi qu'elle devait contenir des thèmes familiers ou acceptables.

(3) I, 85. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 39, 52, mentionne l'image d'une vache en rapport avec les rites d'Osiris, mais nous ne pouvons savoir sûrement ce qu'elle signifiait ; il se peut que cela n'ait été qu'un symbole d'Isis

déjà dans les pyramides des rois des cinquième et sixième dynasties, l'ensevelissement dans le corps de la mère était exprimé, non pas figurativement, mais par des textes inscrits sur les parois des chambres funéraires, pour faire descendre Nout vers le roi. Ces textes représentent le premier degré d'un développement qui s'achève par l'identification de Nout et du cercueil dans les inventions pictographiques que nous venons de décrire (1). En fait, ces textes apparaissent sur les six faces intérieures du cercueil du roi Teti, de la sixième dynastie. En voici un :

Tu as été donné (tendu) à ta mère
Nout en son nom de « tombeau » ;
Elle t'a enveloppé (dans ses bras) en son nom de « cercueil » ;
Tu as été amené à elle en son nom de « tombe ». (*Pyram.*, 616 *d-f*.)

Les textes qui amènent magiquement la déesse-mère au roi défunt ne sont pas abstraits, mais au contraire riches en sentiments et en associations d'idées que le concept de la « mère » évoque chez l'homme :

O Pepi, on vient ; et tu ne manques de rien.
Ta mère vient, et tu ne manques de rien.
Nout, — et tu ne manques de rien.
La protectrice du « grand » (2), et tu ne manques de rien.
La protectrice du craintif, et tu ne manques de rien. (*Pyram.*, 827.)

C'est quelquefois le circuit des étoiles, au lieu de celui du soleil, que le roi cherche à rejoindre. Ainsi, dans l'hymne suivant, adressé à Nout :

et non l'image d'une « mère » au dedans de laquelle le défunt roi était enfermé pour renaître.

(1) Cf. W. B. Kristensen, *Mededeelingen der koninklijke. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, vol. V, part. II, Amsterdam, 1916. A. RUSCH a groupé et discuté ces textes dans *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit, Mitteilungen der Vorderasiatisch — Aegyptischen Gesellschaft*, vol. XXVII, 1922. RUSCH croit inexactement que le culte d'Osiris prit naissance dans les derniers temps de l'Ancien Empire.

(2) « Le grand » vise Osiris, mais en même temps s'insère dans un jeu de mots. Dans le texte apparenté (*Pyram.*, 638 *c*) on lit : « Elle te protège (*_nm*) de tout mal en son nom, [celle] du grand crible (*ḫnm. t*) ». SETHE, *Kommentar*, III, 186, suggère que ce terme désigne le ciel, crible à travers les trous duquel apparaissent les étoiles. Pure fantaisie ; la déesse Nout était la mère, il semble plus indiqué de rappeler que de nos jours les Egyptiennes s'accroupissent sur un grand crible rond quand elles vont accoucher, et c'est peut-être un objet semblable qui est figuré dans les scènes de la naissance de Hatchepsout (W. BLACKMAN, *Les fellahs de la Haute Egypte*). Le rapport avec Nout, qui chaque jour donne naissance au soleil et aux étoiles, ainsi, espère-t-on, qu'au roi, serait naturel. Contrairement à ce que croit Junker, il faut noter que Nout n'est jamais l'épouse d'Atoum. Quand elle est appelée *wr.t*, « la grande », dans des textes des pyramides comme ceux que nous avons cités (exemple *Pyram.*, 782), et quand Atoum est appelé *wr*, il n'y a pas là un couple comme Amon et Amaunet, deux noms exprimant l'affinité entre les divinités qui les portent, *wr* et *wr.t* au contraire ne sont que de simples épithètes, non particulières à Atoum ou à Nout. « Le grand » se dit aussi d'Horus, de Ptah et d'Osiris.

Dans notre traduction nous suivons la lecture de GARDINER, *Egyptian letters to the dead*, p. 112, excepté pour la phrase discutée dans cette note. SETHE, *Kommentar*, III, 185, a montré que « la protectrice du « grand » (*ḫnm.t wr*) est une version plus ancienne que « la grande protectrice » (*ḫnmt wr.t*).

Grande qui devint (le) ciel,
Tu assumas le pouvoir, tu te mis en mouvement ;
Tu as rempli de ta beauté tous les lieux,
La terre entière s'étend sous toi.
Tu en as pris possession.
Tu enfermas la terre et toutes les choses (qui sont sur elle)
Dans tes bras.
Puisses-tu mettre ce Pepi au dedans de toi sous la forme d'un astre
impérissable. (*Pyram.*, 782.)

Il faut remarquer qu'il n'y a pas simplement là un goût poétique pour les images. Nout a « enfermé la terre et toutes choses » dans ses bras, y compris le roi défunt. La situation ne demande plus qu'une dernière action de la déesse, et la renaissance est certaine. Le texte, en fait, est précédé d'un autre qui s'exprime très simplement et directement : « Puisses-tu transfigurer ce Pepi dans toi, pour qu'il ne meure pas ! » (*Pyram.*, 781 *b*.)

Cette parenté avec la mère est entièrement passive, mais on peut trouver des traces d'une attitude plus active. Au lieu d'attendre que sa mère le protège en le prenant à elle, le fils agit. C'est lui qui entre en elle ; il la féconde et dès lors il est enfanté de nouveau par elle (1). De là, cette désignation d'Amon-Rē : « celui qui engendre son père » et la qualification correspondante pour son épouse à Thèbes, la déesse Mout (ce nom signifie simplement « mère ») : « la fille et mère qui fit son seigneur » (Sethe, *Amun*, p. 30). Telle est la forme typiquement paradoxale que toute théologie est obligée de donner aux intuitions religieuses.

La même notion s'exprime dans un texte des pyramides que nous allons citer. Il prend opportunément pour point de départ la fécondation la plus impressionnante qu'aient connue les Egyptiens, la crue du Nil. Mais ce thème ne sert pas seulement à jeter un sort favorable sur la fécondité ; il est apparenté au sujet, puisque le roi a le Nil sous son pouvoir (cf. ci-dessus, chap. 4). Le débordement du Nil est considéré ici comme le plus fort de tous, le prototype des inondations qui suivirent, car l'inondation est considérée comme le moment où la terre émergea du « lac ». Le pouvoir d'Ounas est l'immortel pouvoir de la royauté. Une autre allusion, à la réconciliation, donne une preuve de plus de son pouvoir. C'est après cela que l'union avec la mère est proclamée :

C'est Ounas qui inonda le pays,
Quand il a émergé du lac.
C'est Ounas qui fit monter le papyrus.
C'est Ounas qui réconcilia les deux pays.

(1) Voir ci-dessus, même chapitre, *B*, et aussi p. 112, n. 4. Ici encore, la documentation égyptologique et celle de la psychanalyse concordent pleinement. Il y a trente ans, C.-G. JUNG soutenait que le thème de l'inceste, qui joue un si grand rôle dans le symbolisme subconscient, ne doit nullement être pris au sens littéral (comme le fit souvent l'école de Freud), mais est fréquemment une image du désir d'immortalité (*op. cit.*, p. 216, 341, 349, 392 s).

C'est Ounas qui sera uni avec sa
Mère, la grande vache sauvage. (*Pyram.*, 388.)

Nous n'avons pas expliqué l'une des phrases de ce morceau : Ounas a fait monter le papyrus. C'est un acte rituel accompli en l'honneur de Hathor (Sethe, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXIV, 6-9, etc.). L'allusion à ce rite sert ici de prélude à l'union projetée.

Le papyrus et la renaissance par la mère sont aussi associés dans le rite de l'érection du pilier Djed H47, colonne artistement façonnée en tiges de papyrus (1). Plusieurs textes confirment que cette colonne représente une déesse-mère, notamment Hathor, enceinte d'un roi ou d'un dieu. Un texte tardif appelle Hathor « la colonne Djed femelle, qui cacha Rē à ses ennemis ». (Sethe, *Sonnenauge*, p. 33. Inutile de s'arrêter ici au remplacement d'Osiris ou d'Horus par Rē.) On doit rappeler aussi que Hathor était adorée dans les arbres dès la haute époque (2). Dans le mythe d'Osiris tel qu'il est raconté par Plutarque, le dieu était caché dans un pilier : le corps d'Osiris, jeté au Nil par son meurtrier Seth, flotta jusqu'à Byblos, où un arbre poussa autour de lui. Cet arbre devint un pilier du palais du prince de l'endroit ; Isis le découvrit et récupéra le corps (3). L'histoire d'un pilier recouvré par une déesse peut avoir été la rationalisation d'une croyance plus ancienne, qui identifiait un pilier à une déesse, comme le suggère l'épithète de Hathor. Cependant, un autre auteur tardif, Firmicus Maternus, décrit le fragment creusé d'un tronc d'arbre qui contenait une image d'Osiris, faite probablement

(1) SCHÄFER, *Studies presented to F. Ll. Griffith*, p.429 ss. Ceci est confirmé par deux ivoires de la première dynastie, trouvés dans un tombeau d'Héliopolis ; cf. ZAKI YUSEF SAAD, *Annales du Service des Antiq. d'Egypte*, XLI, 1942, 407, et pl. 39. Le nom du pilier Djed rappelle celui de la ville de Busiris (Djedou) dans le delta oriental, où les papyrus abondaient ; mais SETHE, *Dramatische Texte*, p. 156, note qu'à l'Ancien Empire on paraît ignorer ce rapprochement : il est donc peut-être secondaire et dû à la similitude des noms qu'il n'explique donc pas. KEES, *Götterglaube*, p. 129, confond l'essentiel et l'accidentel, lorsqu'il met sur le même plan l'identification du pilier Djed avec Osiris, et l'identification du pilier Djed avec Seth dans le Mystère de la Succession. Cf. ci-dessus p. 179, n. 1. Dans le Mystère de la Succession, le pilier Djed est identifié à Seth, exactement comme dans d'autres scènes une barque ou une chapelle sont identifiées à ce dieu parce qu'elles portent le qualificatif de « portant celui qui est plus grand qu'elles-mêmes » et que cette phrase est fréquemment utilisée dans les textes des Pyramides pour désigner Seth (cf. ch. 10 et 11). Mais cette identification n'est pas valable en dehors de son contexte. Toutefois, nous ne pouvons pas considérer comme secondaire le rituel cohérent se rapportant au roi mort à Hathor et à l'érection du pilier Djed. Le fait que cette cérémonie était, originellement, célébrée à Memphis nous confirme dans la croyance que le rite, et, par conséquent, l'association d'Osiris et du pilier Djed appartenait à la monarchie Thinite.

(2) Voir ci-dessus, au début du présent paragraphe ; SETHE, *Urgeschichte*, p. 14 ss. ; ERMAN, *Religion*, p. 31. Il est même possible que cette combinaison d'idées explique pourquoi la tombe d'Osiris à Abydos est appelée *peqer*, ou porte de *peqer*, tandis que *peqer* est écrit comme si c'était le nom d'un arbre ou d'un tronc d'arbre, comme l'a montré SCHÄFER, *Zeitschr. aeg. Spr.*, XLI, 1904, 107-111. Cela peut résulter aussi du fait que l'arbre pousse hors de la terre ou de la tombe. Voir un parallèle dans SELIGMAN, *Pagan tribes*, p. 87.

(3) Le texte grec parle d'une bruyère (erica) qui grossit au point de devenir un tronc susceptible de servir de colonne ; cf. SETHE, *Z. aeg. Spr.*, XLV, 1908, 12 ss. ; XLVII, 1910, 71 s.

de terre humide et de grains (1). Ce qui nous importe là, c'est que l'écrivain dit que ce tronc était employé dans le culte d'Isis. A Dendérah, on montre le cercueil d'Osiris inséré dans la ramure d'un arbre (Mariette, *Dendérah*, vol. IV, pl. 66). Il semble que cela ne soit qu'une variante dans le dessin, adoptée peut-être pour plus de clarté. En tout cas, le symbole de l'arbre ou du pilier pour la déesse contenant le dieu paraît bien s'établir en Egypte, et il est nettement attesté



FIG. 38. — Osiris sous forme de pilier Djed protégé par Horus sur un sarcophage du Nouvel Empire (Leyde).

que ce dieu était Osiris. A l'intérieur de certains cercueils du Nouvel Empire, le pilier est représenté avec des yeux, tenant les sceptres et portant la couronne d'Osiris. Parfois, la figure est entourée par les ailes de Nout, mère d'Osiris, ce qui est en rapport direct avec sa renaissance. De pareils dessins équivalent exactement aux textes

(1) GRESSMANN, *Tod und Auferstehung des Osiris*, p. 9 ; FRAZER, *The Golden Bough*, 4e partie, vol. II, p. 108.

qu'on lit sur les sarcophages de l'Ancien Empire, car, dans les deux cas, les dispositions prises ont pour but d'amener le défunt dans le corps maternel ; il est admis que la parturition en résultera. La différence entre les deux usages (dans leur application originelle à des funérailles royales) peut être comprise comme une différence de point de vue : le corps déposé dans le cercueil (qui est Nout) est considéré



FIG. 39. — Osiris sous forme de pilier Djed entouré des ailes de Nout sur un sarcophage du Nouvel Empire (Leyde).

du point de vue des survivants ; c'est le roi défunt Osiris. Le corps dans les roseaux du pilier Djed est regardé (ainsi que l'était le roi de son vivant) comme Horus, fils de Hathor. Mais les deux points de vue ne sont pas clairement différenciés et, en fait, pourquoi le seraient-ils ? Dans les deux cas le roi défunt retourne à la source de son être et naît de nouveau.

L'« érection du pilier Djed » est décrite dans un tombeau du Nouvel Empire (1). Là aussi le pilier a deux yeux, les sceptres et les couronnes, ce qui montre qu'il contient Osiris. Mais la cérémonie présente aussi des références visant indiscutablement Hathor. Tandis que le roi et quelques parents royaux tirent sur la corde qui soulève le pilier, seize princesses tiennent un collier *menat* et agitent des sistres, symboles de Hathor. Au-dessous on voit des hommes qui se servent de tiges de papyrus, arrachées dans les marais, en guise d'armes dans un combat simulé entre habitants de Pé et de Dep, cités jumelles du delta. Or, les simulacres de combats sont courants dans les cérémonies rituelles, ils fournissent à la communauté un moyen de participer à un événement cosmique conçu comme la victoire remportée sur une résistance. Mais dans la peinture tombale en question, la cérémonie présente un rapport tout à fait particulier avec le récit d'une simili-bataille qu'Hérodote (II, 63) cite comme ayant eu lieu à Papremis, ville du delta. Une fête annuelle gravitait autour d'une visite que le dieu Arès (Horus) (2) rendait à sa mère, et il est indiqué que l'intention du dieu était d'avoir un commerce incestueux avec sa mère. Nous avons, concernant cette tradition, une bonne documentation égyptienne. Voici ce qu'on lit sur un papyrus magique :

Isis est défaillante sur l'eau,
Isis se lève au-dessus de l'eau.
Les pleurs d'Isis tombent sur l'eau.
Vois, Horus viole sa mère ;
Et ses larmes tombent sur l'eau.
(D'après H. O. Lange, *Der magische Papyrus Harris*, p. 62.)

A Papremis, quelques-uns avaient fait le vœu de combattre pour Horus; quand la statue du dieu arrivait auprès du temple de la déesse, les prêtres de celle-ci, assistés par des habitants, s'opposaient de force à l'approche de la procession. C'est précisément à une telle situation que paraît faire allusion la peinture représentant l'érection du pilier Djed, car quelques-uns des personnages engagés dans le combat simulé à coups de tiges de papyrus crient : « je prends Horus », comme s'ils choisissaient un parti. Dans ce cas-là, le fils qui s'approche de sa mère, avec l'intention de s'unir à elle, est le roi défunt (3).

(1) Jusqu'à la dernière guerre, les scènes de la tombe nº 192 n'étaient connues que par des esquisses en diagrammes données par Brugsch, *Thesaurus*, V, 1190 ss. Je n'ai pas eu l'occasion d'étudier leur récente publication, due à Ahmed Fakhry, dans les *Archives du serv. des antiq. d'Egypte*, XLII, 1943, p. 449-508. Kharouef, le propriétaire de la tombe, était « intendant de la grande épouse royale Ty » ; en cette qualité, il assistait à la fête Sed et à l'érection du pilier Djed qui précédait cette solennité.

(2) Arès est mis là pour Anhour (Onouris) ; cf. *Leiden Papyrus U*, dans U. Wilcken, *Mélanges Nicole*, Genève, 1905, 582, II, 14-16, traduit par G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, 4e éd., p. 306-310. Onouris, le dieu de la province de This, est une forme d'Horus, sous son aspect agressif. Voir Junker, *Onurislegende*.

(3) Le rituel contient quelques traits énigmatiques. Il est inconcevable qu'un Egyptien puisse s'écrier : « Je choisis Horus » en présence du pharaon, et sans désigner le roi vivant. La représentation refléterait-elle réellement la

On peut se demander : « Pourquoi cette tristesse d'Isis dans le chant que nous venons de citer ; pourquoi la résistance, symbolisée par les combats simulés à Papremis et lors de l'érection du pilier Djed, si une union incestueuse est la forme acceptée sous laquelle s'exprime la périodicité de l'apparition régulière du soleil, ainsi que la résurrection du roi ? » La réponse est que la pensée de la mort prévalait sur celle de la renaissance. Si joyeusement qu'on ait cru à la renaissance sans entraves après la mort, l'idée de mourir ne laissait pas d'effrayer. Les dangers et incertitudes qu'aucune croyance relative à la condition humaine future ne peut surmonter sont objectivés en une opposition de la part de la déesse-mère, opposition réduite à son tour dans un combat rituel, qui tout à la fois exprime l'incertitude et en triomphe.

Autre question susceptible de se poser : comment une parenté applicable au soleil dans son cours et au roi dans la mort peut-elle être transmise au dieu Horus ? Mais l'idée d'un dieu qui s'engendre lui-même, de sa propre mère, devint en Egypte une image théologique, exprimant l'immortalité. Le dieu, qui est immortel parce qu'il peut se recréer lui-même, est appelé Kamoutef, « taureau de sa mère ». Il est amplement prouvé que ce terme mérite toute la rigueur d'interprétation que nous réclamons (1). Au commencement de ce chapitre,

théologie obscure du rite, au point de nommer le roi défunt « Horus » parce qu'il est ressuscité dans un pilier représentant Hathor, la mère d'Horus ? D'autres explications sont possibles. L'exclamation peut se rapporter au pharaon vivant, car Horus le roi peut être le chef des partisans d'Osiris, comme l'était Oupouaout dans la grande procession d'Osiris à Abydos (ci-après, chap. 15, *E*). Ou peut-être est-il erroné d'associer la bataille simulée à l'érection du pilier Djed ; le bas-relief représente aussi « la course autour des murs » avec des bestiaux et des ânes, cérémonie qui, d'après les inscriptions, prenait place le jour de l'érection du pilier Djed. Cela étant, la querelle à coups de tiges de papyrus peut avoir été une cérémonie à part, concernant le roi. S'il en est ainsi, on peut citer un parallèle très exact dans le Soudan moderne. En 1944, P.-P. Howell assista à l'établissement d'un nouveau roi des Chillouks (*Man.*, 1944, nº 117 ; *Sudan notes and records*, sous presse) ; il remarqua là plus d'un simili-conflit entre le roi élu et Nyakang, le dieu qui, lors du couronnement, s'incarne dans le roi (cf. chap. 15, *E*). Immédiatement avant la cérémonie du couronnement, un combat simulé se livrait entre deux groupes de Chillouks, ceux du nord formant l'armée de Nyakang, tandis que ceux du sud serraient leurs rangs autour du roi élu. « Après un échange de messages, le roi élu... s'avançait pour livrer bataille à Nyakang. Des tiges de millet utilisées comme lances étaient jetées en l'air et les deux armées se heurtaient en poussant de violents cris de guerre. Dans ce combat le roi était fait prisonnier par Nyakang et transporté dans son sanctuaire, à Fachoda. » C'est là que le couronnement avait lieu. Cette bataille simulée est un *rite de passage* ; la crainte respectueuse, la piété envers le divin, anticipe sur l'incarnation désirée de Nyakang dans la personne du roi, et elle surmonte l'opposition, par une cérémonie dont l'initiative passe au dieu.

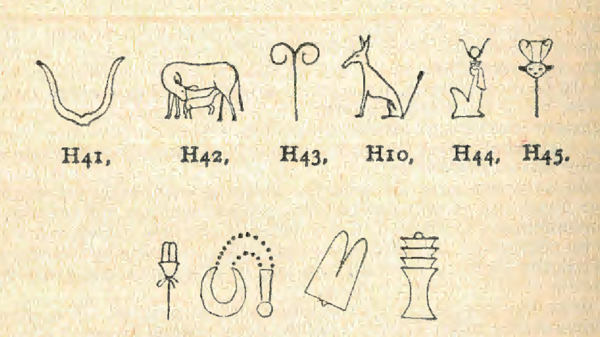
Il n'est donc pas nécessaire que le simulacre de combat ait eu lieu pendant que le roi dressait le pilier Djed ; que les deux scènes figurent côte à côte sur le mur ne prouve pas qu'elles aient eu lieu simultanément. Dans les mystères d'Abydos également, la bataille feinte précède la « découverte » ou résurrection du dieu (chap. 15, *E*). Autre difficulté apparente : le mythe d'Osiris ne laisse pas de place pour une union entre Osiris et Nout, ou entre Horus et Hathor. Mais alors, c'est l'image de la mère que ce mythe ignore tout entière ; il concerne la relation entre Osiris et Isis ; ceci résulte peut-être de la tradition tardive qui nous a conservé le mythe, puisque les textes des pyramides insistent beaucoup sur la parenté entre le roi défunt et la déesse-mère.

(1) Helmuth Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der*

nous avons mentionné des expressions parallèles ; par exemple, on appelle Geb le « taureau » de son épouse Nout, et Amon le « taureau de sa mère qui se réjouit dans la vache, l'époux qui féconde avec son phallus » (Grapow, *op. cit.*, p. 78). Il existe des élaborations théologiques plus détaillées, mais tout aussi claires, spécialement quand il s'agit de la triade père, mère et fils, qui à des époques plus tardives fut établie dans la plupart des temples égyptiens. A Karnak, nous trouvons Khonsou, fils d'Amon-Rē et de Mout, la déesse est appelée « Mout, le serpent resplendissant, qui s'enroula autour de son père Rē et lui donna le jour en tant que Khonsou » (1). Nous allons décrire une fête au cours de laquelle prenait place le mystère du Kamoutef (chap. 15), et où le dieu se renouvelait à travers le pharaon. Ici, notons seulement une fois de plus que les Egyptiens, en réfléchissant aux problèmes de l'immanence et de la transcendance, à celui des rois mortels maintenant un ordre immortel, avaient trouvé à les exprimer dans l'imagerie spontanée des éleveurs de bétail africains.

Theologie der alten Aegypter, Glückstadt, 1939. L'auteur a donné un résumé de ses idées dans *Einige Merkwürdigkeiten der altägyptischen Theologie und ihre Auswirkungen*, dans *Studie materiali di storia delle religioni*, XVI, 1940, 83-97.

(1) SETHE, *Amun*, p. 30. KEES n'a pas compris le concept de Kamoutef (*Götterglaube*, p. 350). De là vient qu'il cite l'épithète de Mout comme illustrant la « bisexualité immanente » (*ibidem*, p. 163), et pour la même raison il croit qu'Horus et Min dans leur fonction de Kamoutef commettaient simplement des actes de violence (p. 184). Cependant, il apparaît même dans l'histoire ptolémaïque de Shou, Geb et Tefnout (NAVILLE et GRIFFITH, *The mound of the Jew and the city of Onias*, Londres, 1890, p. 71 ss., pl. 24 s.) que l'union d'un dieu (en l'espèce, Geb) avec sa mère faisait partie du renouveau de droit divin, lors même que, dans cette histoire comme dans « les disputes d'Horus et de Seth », un sujet mythique est obscurci par sa présentation en manière de conte populaire.



CHAPITRE XV

LA PUISSANCE DE LA TERRE : LA RÉSURRECTION

A. — OSIRIS, FILS DE GEB ET DE NOUT.

La puissance qui réside dans la terre est reconnue par la plupart des hommes, mais conçue sous différentes formes. L'Egypte ne connaissait pas la « terre-mère » des Grecs, des Babyloniens et de plus d'un peuple moderne (1). Elle faisait de la terre un dieu masculin, Ptah ou Geb. Sous les traits de Ptah, la puissance de la terre était envisagée comme suprême (2). Nous avons vu cette idée exposée dans la Théologie Memphite (chap. 2). Elle resta en tout temps caractéristique de l'enseignement de Memphis, et on la rencontre dans plusieurs textes importants. Ramsès II s'intitule « roi (*ity*), fils de Ta-Tjenen, comme Atoum (3) ». Un hymne de la fin du second millénaire emploie les mêmes allusions que la Théologie Memphite à l'émergence de la terre d'un océan primordial ; car la « lassitude » du pays est son inaction sous l'inondation, et ceci ne fait que répéter l'état premier du pays, lorsque la terre était couverte par les eaux du chaos :

Tu t'es tenu debout (comme roi) sur le pays pendant sa lassitude
Dont il ne s'est remis qu'après,
Quand tu étais sous ta forme de Ta-Tjenen,
Dans ta manifestation d'Unificateur des deux pays.
Ce que ta bouche créa, ce que tes mains façonnèrent (le pays),
Tu l'as pris hors des eaux primordiales.
(W. Wolf, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXIV, 17-44.)

(1) A. DIETERICH, *Mutter Erde*, 2e éd., Leipzig, 1913 ; G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations* (Paris, Payot, 1948), p. 82-94. Voir ci-après, chap. 20.

(2) Cette conception, peu commune en Egypte, se comprend bien comme résultant de deux causes. En premier lieu, Ptah semble avoir été le *genius loci* qui devint un dieu principal lorsque Menès fonda la nouvelle capitale de l'Egypte unifiée, mais il garda son caractère chthonien. En outre, la maison de Menès adorait traditionnellement les pouvoirs de la terre, sous la forme d'Osiris et, d'autre part, certains traits du culte du soleil soulignaient l'association de la terre au processus de la création (cf. chap. 13, *A* ; 15, *D*, *E*, influence de symboles d'Abydos sur le culte de Memphis).

(3) Voir *Annales du serv. des antiq. de l'Eg.*, XXV, 34 s. Dans les « combats d'Horus et de Seth » (GARDINER, *Papyrus Chester Beatty*, n° 1), Ptah est considéré comme le père d'Osiris (p. 13, n° 1, l. 2) et créateur (p. 25, n. 15, ll. 5 ss.). MARTINUS STOLK, *Ptah*, Berlin, 1911, cite un texte d'Edfou (ROCHEMONTEIX, *Edfu*, II, 37), ainsi que *Papyrus Golenischeff* et *Papyrus Hood* qui réfèrent à Ptah, créateur. Même à Abydos, dans le temple de Seti Ier, Ptah est appelé « celui qui a créé Maat » (l'ordre cosmique). Dans *The god Ptah.*, chap. 4, Maj. Sandmann Holmberg a discuté de nombreux textes qui proclament Ptah créateur de l'univers.

La première phrase de cette citation montre que la colline primordiale, première production de l'activité créatrice dans la doctrine solaire, est ici considérée comme l'incarnation même du créateur, Ptah-Ta-Tjenen, « Ptah, La terre qui a émergé ».

La figure de Geb paraît posséder les mêmes potentialités que celle de Ptah. Geb est d'abord employé simplement pour désigner la terre. L'orge a poussé « sur les côtes de Geb », et la récolte est « ce que le Nil fait pousser sur le dos de Geb » (Sethe, *Urkunden*, IV, 146-14). La même vénération des pouvoirs de la terre, qui considère Ptah comme la cause première, se témoigne parfois à Geb ; nous avons cité un texte des pyramides qui fait de Geb le ka des autres dieux (ci-dessus, chap. 5, *A*). On l'appelle quelquefois « le père des dieux », et il se peut qu'à certaines époques et dans certains lieux on l'ait adoré comme créateur ; c'est ce qu'admet Sethe (*Urgeschichte*, p. 58-62). Cependant, dans nos sources, rares sont les indices de sa suprématie. Même dans la Théologie de l'Ancien Empire, Geb apparaît habituellement comme un membre de l'Ennéade, au sein de laquelle Atoum, le dieu-soleil, est la source première de l'énergie créatrice. Mais ce qu'on souligne, ce n'est pas la dépendance de Geb envers le soleil, c'est son pouvoir, qui protège la génération suivante, y compris Osiris.

Avec le personnage d'Osiris roi défunt nous sommes maintenant familiers. A le considérer dans son cadre théologique, sa parenté avec Geb apparaît d'une importance fondamentale (1). Nout, le ciel, et Geb, la terre, sont ses parents. Comme on l'a vu dans la Théologie Memphite, Geb adjuge le gouvernement de l'Egypte lorsque le trône est resté vacant par la mort d'Osiris. Car le roi d'Egypte, Horus, est « la semence de Geb » (exemple : *Pyram.*, 466 *b*). Aussi l'avènement de Touthmosis I[er] peut-il être décrit en ces termes : « Il s'est assis sur le trône de Geb, portant le rayonnement de la double couronne, le bâton de commandement royal ; il a pris son héritage, il a pris le trône d'Horus » (Breasted, *Ancient records*, vol. II, par. 70).

Il importe de bien comprendre que cette généalogie, Geb, Osiris, Horus, n'est pas une vide formule théologique, mais qu'elle représente la reconnaissance du pouvoir résidant dans la terre et son rapport avec la royauté. Cela fait partie d'une curieuse représentation mythologique, l'Ennéade, les neuf dieux d'Héliopolis, qui au premier abord semble entièrement artificielle (2). Or, loin de se réduire à une combinaison fortuite de divinités, reconnues dans cette ville, ce groupement représente une conception riche d'une profonde signification religieuse.

(1) La parenté d'Osiris avec Geb et Nout reste habituellement inexpliquée, et elle est en effet inexplicable, quand on admet, ce qui est courant, que l'Ennéade représente un ensemble hétéroclite de dieux qu'un clergé ambitieux réussit à revendiquer pour Héliopolis à quelque époque hypothétique de l'évolution prédynastique.

(2) Cf. par exemple SETHE, *Urgeschichte*, p. 99, KEES, *Götterglaube*, p. 148 ss. La désignation « Ennéade » en vint à être employée pour désigner une combinaison de dieux, sans qu'il fût tenu compte de leur nombre ; ainsi, une Ennéade thébaine comprenait quinze membres ; une autre, à Abydos, onze (cf. KEES, *op. cit.*, p. 150 s.). L'Ennéade héliopolitaine était le prototype de ces autres formations ; on ne doit donc pas la mettre sur le même plan ; il est vraisemblable que l'original ait eu une signification qui manqua aux imitations.

A la tête se dressait le soleil créateur, Atoum. Venait ensuite le couple divin qu'Atoum fit sortir de lui-même, Shou et Tefnout, l'air et l'humidité. De ce couple naquirent Geb et Nout, la terre et le ciel, qui enfantèrent à leur tour Osiris et Isis, Seth et Nephthys, les quatre derniers dieux de l'Ennéade.

Entre ces quatre divinités et les cinq précédentes, il est clair que la différence est profonde. Atoum, Shou et Tefnout, Geb et Nout représentent une cosmologie. Leurs noms décrivent des éléments primordiaux ; leurs rapports mutuels impliquent une histoire de la création. Dans cette présentation de l'univers, ne sont pas compris les quatre enfants de Geb et de Nout. Ils forment pont entre la nature et l'homme, et cela de la seule manière dont les Egyptiens aient pu se représenter un pareil lien, c'est-à-dire par la parenté. Osiris (1) était la forme mythologique revêtue par le souverain défunt, remplacé toujours par son fils Horus. La sœur et femme d'Osiris était Isis, le trône déifié (ci-dessus, chap. 3, *B*), mais elle était complètement personnifiée et en conséquence susceptible de posséder dans la mythologie un caractère défini. Elle était la mère aimante d'Horus la fidèle compagne, le soutien d'Osiris. Quant à Nephthys, son nom signifie « maîtresse de la maison » ; on voyait en elle l'épouse de Seth. Mais dans la mythologie elle apparaît presque exclusivement associée à Osiris, qu'en compagnie d'Isis elle secourt et pleure. Elle ressemble à la confidente des tragédies classiques. Seth, enfin, est l'antagoniste par nature (cf. ci-dessus, chap. 1), mais ce rôle le dote de certaines caractéristiques qui lui sont propres. Il devient le dieu du désert et celui des Asiatiques, par opposition au fertile pays d'Egypte, le dieu de la foudre et des nuages, par opposition au soleil ; même le dieu de la terre, par opposition à Horus, dieu du ciel, et le protagoniste du soleil, par opposition à l'ennemi du soleil, Apophis (2). Par-

(1) SETHE, *Urgeschichte*, p. 79, interprète le nom d'Osiris comme un terme d'affection, « siège de l'œil », c'est-à-dire « objet sur lequel l'œil (regard) repose continuellement et (sous-entendu) affectueusement », terme équivalent à notre « prunelle de l'œil ». Contre cette interprétation, le docteur J.-A. WILSON fait observer que l'égyptien ωσ'ις, H48, l'assyrien *ušīru*, l'araméen *ausri*, le copte *ûsire*, *ûsiri*, *ûser*, le grec « "Οσιρις et les orthographes H49 et H 50 concordent en présentant un *w* initial qui n'a aucun rapport avec H51 « place, trône » (Isis ; assyrien *ešu*, araméen *asi* ; copte *ese*, etc. ; grec Ἶσις), en sorte que l'orthographe normale d'Osiris pourrait résulter d'un calembour sur un mot de sens inconnu. Wilson m'a rappelé en outre le fait que *ś.t* devant une partie du corps signifie : « l'activité de cet organe » (*Proceed. of the soc. of biblic. arch.*, 1912 ; XXXIV, 261, n. 14), en l'espèce, la « vue » ; dès lors, même si le nom signifie « siège de l'œil », il n'a pas nécessairement été un terme ayant une valeur affective.

(2) Seth fait souvent partie de l'équipage de la barque du soleil (KEES, *Götterglaube*, p. 237) ; ceci encore prouve qu'on ne le considérait pas comme la personnification du mal, mais plutôt comme personnifiant l'élément de lutte et de conflit qu'on discerne dans l'univers. Une fois l'ennemi du soleil

dessus tout, il est l'adversaire d'Osiris et d'Horus, légitime héritier d'Osiris. On peut appeler Isis, Nephthys et Seth des satellites d'Osiris. Car toute leur raison d'être semble avoir d'abord été leur rapport avec lui et avec son fils, quels que soient les traits secondaires que l'imagination religieuse ait pu y ajouter.

Ainsi l'Ennéade était formée des cinq dieux cosmiques et d'Osiris accompagné des trois dieux gravitant autour de lui. Nous possédons de la sorte la clef de sa signification ; c'était un concept théologique, qui comprenait l'ordre de la création aussi bien que l'ordre de la société. La conception égyptienne de la royauté avait ceci de particulier qu'elle envisageait l'exercice de cette charge comme participant au monde des dieux aussi bien qu'à celui des hommes. Si Osiris était le fils de Geb et de Nout, il était aussi le roi mort en Egypte. Et si Horus, le roi vivant (1), restait en dehors de l'Ennéade, il était néanmoins le pivot de cette construction théologique. Horus vivait à perpétuité en chaque roi. Cela étant, chaque roi en mourant reculait devant son successeur et se confondait avec Osiris, la figure mythologique du « père du roi » ; le pouvoir, qui avait été à l'œuvre en conduisant l'État, s'enfonçait dans la terre et, de là, continuait à faire bénéficier la communauté de ses soins, ce qui s'objectivait dans l'abondance des récoltes et de l'inondation.

Des idées égyptiennes fort antiques, enracinées dans les croyances des Africains, sont exprimées dans cette conception de la vie future du roi (cf. fin du chap. II).

Mais de la sorte on ne considérait pas le souverain en tant que personne. Cela n'écartait pas la menace d'anéantissement à laquelle chaque roi individuel était exposé. Osiris, cependant, n'était pas seulement le fils de Geb, la terre, mais aussi de Nout, le ciel. Cette parenté promettait la résurrection personnelle par la renaissance. On pouvait dire :

Ta mère Nout est étendue sur toi... Elle te fait être un dieu.
Elle te protège de tout mal en son nom (« celle) du grand crible » (2).
Tu es l'aîné de ses enfants. (*Pyram.*, 638.)

était devenu le grand serpent ; Seth, en se battant contre lui, fit tourner la bataille en faveur du soleil. Pour Seth dieu chthonien, en opposition à Horus, voir *Pyram.*, 143 s. ; pour Seth dieu-vent dans les textes des sarcophages, voir KEES, *Totenglauben*, p. 320 ; pour d'autres identifications avec des phénomènes naturels, voir KEES, *Seth*, dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyc.*, col. 1909 s. Dans le temple funéraire de Pepi II, Seth conduit les ancêtres royaux, les âmes de Nekhen, JÉQUIER, *Pepi II*, pl. 50 et p. 43.

(1) On l'appelle quelquefois « le dixième dieu » (voir SETHE, *Urgeschichte*, p. 101). Mais si Sethe croit qu'Horus est exclu comme représentant le présent alors que les quatre dieux de l'Ennéade représentent le passé du pays selon la mémoire humaine (p. 98 s.), on peut objecter que cette formule s'applique sans difficulté à Osiris, mais nullement à Isis, Nephthys et Seth. En outre, à ce compte on attribue en général à la pensée égyptienne un contraste qui était étranger en général à ses vues du monde qui, selon elle, ne change pas, et en particulier à sa conception de la royauté. Voir ci-dessus, fin du chap. 2.

(2) Voir ci-dessus, fin du chap. 14 et la n. 2 de la p. 243, montrant que cette épithète suggère le thème de la renaissance. La présente citation fait suite à celle de la p. 192. Son texte continue en se référant à l'autre parent d'Osiris, Geb, qui symboliquement, en restituant la tête d'Osiris, empêche la ruine que

Osiris, le fils de Nout, devenait immortel, en renaissant, et par là il était rendu capable de se joindre au circuit du soleil et des étoiles. Ici encore apparaît la remarquable cohérence des croyances égyptiennes. La parenté d'Osiris semble l'insérer dans deux destinées s'excluant l'une l'autre, si l'on ne se rappelle pas que l'Egyptien espérait une vie future en harmonie avec les grands mouvements cycliques de la nature, qui paraissent éternels (cf. ci-dessus, chap. 10) Dans le circuit des corps célestes qui traverse le monde inférieur aussi bien que le ciel, nous sommes en présence d'un concept auquel peuvent être subordonnées l'idée d' « Osiris devenu terre » et l'idée d' « Osiris né de nouveau dans le ciel ». A estimer ainsi qu'une partie de l'homme est absorbée par la nature tandis que, d'une manière ou d'une autre, son individualité reste sauvegardée, on ne se heurte pas à plus d'obscurité que dans d'autres interprétations du mystère de la vie humaine après la mort. En tout cas, nous avons des preuves concrètes que la conception que nous venons d'exposer était véritablement celle à laquelle les Egyptiens adhéraient, car la Théologie Memphite, dans sa section finale, attribue précisément à Osiris cette double destinée : « Il franchit les portes secrètes, la gloire des seigneurs de l'éternité (les morts), montant avec celui qui brille à l'horizon, sur le sentier de Rē, dans le Grand Trône (Memphis). Il rejoignit la cour et fraternisa avec les dieux de Ta-Tjenen, Ptah, seigneur des armées » (voir ci-dessus, chap. 2). Il est évident qu' « Osiris rejoignant la cour de Ta-Tjenen » « La terre qui a émergé » exprime sous une forme mythologique la croyance très directement exprimée dans la phrase : « Ainsi Osiris devint terre » qui fait immédiatement suite à notre citation. Il n'est pas moins certain que les premières affirmations décrivent Osiris rejoignant le soleil dans son circuit.

Nous avons étudié l'aspect personnel de la destinée posthume du roi dans laquelle sa mère Nout et son père Geb jouaient un rôle (voir chap. 10, 13, 14). Cependant, l'autre aspect intéressait davantage la communauté, c'était la manifestation du pouvoir du fils de Geb, dans tout ce qui sortait de la terre après une mort apparente : la végétation annuelle après la sécheresse, l'inondation après les basses eaux du Nil, la réapparition des corps célestes après un temps de disparition. Osiris n'était pas, comme Ptah, le dieu de la terre qui, aux yeux de ses fidèles, *était* la terre, maître suprême de toutes les innombrables forces qu'elle contient, et en fait, à cause de cela le maître de l'univers, et son créateur. Osiris, comme nous le verrons, n'atteignait pas si haut. Il était le roi défunt. Mais, puisque les rois étaient divins, puisque le pouvoir incarné par eux parti-

normalement le corps du roi aurait dû subir dans le royaume de Geb, la terre. Geb laisse aussi le sage Thoth guérir les maux de la mort qui atteignent le roi. SETHE, *Kommentar*, III, 186, interprète l'acte de « donner la tête » par le fait que Geb laisse Osiris libre de passer de la terre au ciel. Ce thème figure bien dans les textes des pyramides, mais sous la forme d'un accord entre Geb et Atoum ; voir, par exemple, ci-dessus, p. 168.

cipait à l'essence de la nature elle-même, puisque Osiris était le fils de Geb et de Nout, sa vie ne pouvait finir, sa mort était une transfiguration. Son pouvoir était reconnu dans cette vie qui périodiquement surgit de la terre, sans cesse renouvelée. De là vient qu'Osiris était le dieu de la résurrection.

Parmi les grands dieux d'Egypte, Osiris forme une exception. Aucun domaine de la nature ne lui appartenait entièrement. Il était immanent à la terre, mais il ne la personnifiait pas. Il participait au circuit solaire, mais il n'en était pas le maître. Le Nil avait son dieu propre, Hapi, et le grain sa déesse, Ernoutet (Renenoutet ; cf. Kees, *Götterglaube*, p. 56 s.). Même le pouvoir génératif, la simple fécondité des végétaux et des animaux était représenté par un autre dieu, Min. Osiris, c'était la vie saisie par l'envoûtement de la mort. Donc, il n'était pas un « dieu mourant », mais, si l'on peut employer ce terme paradoxal, un dieu mort. On n'a aucune preuve que sa mort ait été représentée dans le rituel ; à chaque cérémonie, Osiris apparaissait comme un dieu ayant traversé la mort, survivant, en ce sens qu'il n'était pas radicalement détruit, mais ne revenant pas à la vie. Sa résurrection signifiait son entrée en vie dans l'au-delà, et l'une des vérités les plus fécondes de la religion égyptienne était qu'en dépit de sa mort, Osiris se manifestait comme vie dans le monde des hommes. Depuis sa sépulture, sous terre ou dans le Nil aux basses eaux, depuis le monde des morts, son pouvoir émanait, transposé mystérieusement en phénomènes naturels variés qui avaient un trait commun : croissance et déclin.

B. — Osiris dans le grain.

La croissance annuelle de la végétation hors du sol est la manifestation la plus frappante des forces de renaissance et de croissance immanentes à la terre. Osiris est considéré comme reparaissant dans le grain, par les textes les plus anciens que nous possédions aussi bien que par ceux de toutes les périodes ultérieures. Dans la Théologie Memphite, c'est l'enterrement d'Osiris à Memphis qui fait de la région environnante le grenier de l'Egypte. Dans le Mystère de la Succession, deux scènes différentes identifient Osiris à l'orge. Dans les « disputes d'Horus et de Seth », Osiris répond à Rē en ces termes : « Pourquoi serait-il fait tort à mon fils Horus, étant donné que c'est moi qui vous rend forts, que c'est moi qui ai fait l'orge et tout ce qui nourrit les dieux, et de même les créatures vivantes après les dieux, alors qu'aucun (autre) dieu ou déesse ne s'est trouvé (capable de le faire ? (1) » De même, il est dit d'Osiris dans le temple ptolémaïque de Dendérah : « C'est lui qui fit le grain, du liquide qui est en lui, pour nourrir les nobles et le commun peuple ; souverain et seigneur des offrandes alimentaires ; souverain et

(1) *Papyrus Chester Beatty n° 1, Description of an hieratic papyrus*, etc., Londres, 1931, 14, 11-12, p. 24 s., Alan H. Gardiner renvoie à des textes des sarcophages et à des charmes magiques du livre des morts, où Osiris est identifié au dieu du grain Nepri.

seigneur des vivres ! » (A. M. Blackman, *Studia Aegyptiaca, Analecta Orientalia*, XVII, 1938, p. 2) (1).

Dans le temple ptolémaïque de Philae, on voit des épis de blé, arrosés par un prêtre, poussant du corps d'Osiris étendu sur le dos (1). Dans des tombeaux de la dix-huitième dynastie et plus tard, on plaçait sur un cercueil une figure anthropomorphique faite de terre et de semences, et on l'arrosait pendant une semaine, de manière à amener la germination des graines. Ainsi, la résurrection du dieu (avec qui tous les morts étaient identifiés à cette époque) avait réellement lieu dans la tombe (2). Le rituel des temples, à l'époque ptolémaïque, comportait la préparation de « lits » ou « jardins d'Osiris » dans plusieurs des principaux sanctuaires, et là, encore, l'éclosion du grain symbolisait la résurrection du dieu (voir ci-après, p. 266, n. 1.)

Ce n'était pas seulement dans le culte officiel qu'Osiris était compris comme sortant de terre avec le grain. Aux époques tardives, en tout cas, cette conception était solidement implantée dans les croyances populaires. Ce fait est attesté par plusieurs auteurs grecs et romains. Ainsi Plutarque raconte des Egyptiens : « Quand ils ouvrent la terre avec leurs mains et la recouvrent après y avoir répandu les semences, ils se demandent si elles vont croître et mûrir, puis ils se comportent comme ceux qui enterrent (des morts) et mènent deuil » (*De Iside et Osiride*, 70).

Au temps de la récolte, le dieu qui était dans le grain mourait de nouveau. C'est en se lamentant qu'on coupait les premiers épis, et en invoquant Isis. Cependant, une fois la récolte achevée, le grain battu et la semence rassemblée, on anticipait sur la résurrection dans le grain en voie de croissance de la saison nouvelle, et on la tenait pour certaine. Les auteurs classiques tardifs racontent qu'Isis recueillit les membres épars d'Osiris, dans une corbeille ayant servi lors du battage du grain, et que l'on portait un pareil objet dans les processions du culte d'Isis à travers l'empire romain. Puisque l'enfant Dionysos était de même « éveillé » dans une corbeille où se battait le grain, par les danses échevelées des Thyriades sur le mont Parnasse, on peut douter de l'origine égyptienne du sens attribué au battage. Mais nous avons un texte des pyramides qui paraît contenir ce thème. Ce texte curieux semble reconnaître l'identité du roi mort et d'Osiris, à la manière emphatique dont la première phrase est construite. La suite, par conséquent, se rapporte aux éléments bienfaisants du rituel osiriaque de l'enterrement. Mais le texte associe l'inéluctable identité du roi avec Osiris et son désir de survie personnelle. Il est le grain, mais il monte au ciel dans les nuées de balle qui

(1) I. Rosellini, *I monumenti dell'Egitto e della Nubia*, vol. III, *Monumenti del culto*, Pise, 1844, pl. 23. R.-V. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, pl. 261.

(2) Le tombeau d'Aménophis II en fournit un exemple excellent ; voir Daressy, *Fouilles de la vallée des rois*, Le Caire, 1907, pl. VII, n° 24.061. Voir aussi Gardiner et Davies, *The tomb of Amenemhet*, p. 115, et Frazer, *The Golden Bough*, 4e partie, vol. II, p. 90 s.

s'élèvent quand le grain est battu (1). La personnalité du roi ne se limite pas au grain qui doit mourir sous terre pour produire la récolte de l'année suivante. Tel est le thème reliant le premier vers aux accents réjouis de la conclusion ; nous laissons de côté quelques allusions théologiques :

Osiris est Ounas dans la balle qui monte !
Son dégoût est la terre.
Il n'est pas entré dans Geb pour périr.
Il n'est pas endormi dans sa maison (sa tombe) sous terre,
Où ses os seraient brisés.
Sa souffrance est chassée !
Il s'est purifié avec l'œil d'Horus.
Sa souffrance est chassée
Par les deux milans d'Osiris (Isis et Nephthys).

Ounas est monté et parti au ciel ;
Ounas est monté et parti au ciel
Avec le vent, avec le vent ! (*Pyram.*, 308 s.)

Dans ce texte, l'identification d'Ounas à Osiris est reconnue, mais les implications chthoniennes sont évitées et la résurrection s'opère, semble-t-il, par un chemin de traverse. On se rappellera que, dans le mystère de la succession, lorsque le pain et la bière, les produits de l'orge, sont apportés, Horus dira à Geb : « Ils ont mis mon père dans la terre, ils ont rendu nécessaire qu'on se lamentât sur lui » (6e partie ; cf. ci-dessus, chap. 11). Il est aisé de comprendre que le roi, méditant sur sa mort imminente, n'ait pas choisi cet aspect-là de sa vie future pour s'y arrêter.

C'est probablement de la même manière qu'il faut expliquer une curieuse divergence entre la religion populaire et la religion officielle de l'Egypte, si les usages des paysans de l'époque gréco-romaine mentionnés au début de ce paragraphe remontaient à l'antiquité préclassique. En ce cas, les rapports entre Osiris et le grain étaient reconnus à chaque étape du travail agricole, mais ils n'avaient qu'une place restreinte dans le calendrier officiel, ce qui contraste vivement avec le rôle prépondérant attribué, dans le calendrier, aux vicissitudes d'une autre manifestation d'Osiris, le Nil ; celles-ci, nous le verrons, prédominaient dans les fêtes de l'année officielle. Evidemment, la moisson ne pouvait être négligée ; l'Etat avait à y participer et, par là, à établir l'harmonie avec l'évolution de la nature au cours des saisons. Voilà pourquoi, chaque année lors de la moisson, le roi allait couper une gerbe et la dédier à un dieu. Mais ce dieu n'était pas Osiris. Car la récolte ne pouvait signifier que la mort pour une divinité dont le pouvoir était immanent à la terre et manifeste dans le grain. Le grain était coupé, et la terre gisait nue sous un soleil fortifiant dans l'attente des eaux de la crue

(1) La traduction n'est pas certaine, mais elle tient mieux compte des déterminatifs et des affinités du mot que « tourbillon de poussière ». Cf. SETHE, *Kommentar*, I, 376 s.

qui ne surviendraient pas avant deux ou trois mois. Une fête de la moisson qui aurait gravité autour d'Osiris aurait par conséquent dû se célébrer sur un ton mineur. Les Babyloniens, comme nous le verrons (chap. 20, *B*), auraient pu concevoir cette idée. Mais tout ce que nous savons des Egyptiens montre qu'ils l'eussent estimée déplaisante. Ils n'étaient pas disposés à admettre le côté sombre de l'existence, peut-être pas seulement pour des motifs hédonistiques, mais aussi parce que, dans leur conception statique du monde, la tristesse n'avait rien de permanent. Pour les Babyloniens, l'incertitude était l'essence même de la vie ; il eût été aussi peu réaliste pour eux de nier l'anxiété, que pour les Egyptiens de donner à la détresse la préséance.

La fête des moissons était donc consacrée non pas à Osiris mais à Min H51, dieu qui personnifiait la force reproductrice dans la nature, l'abondant pouvoir procréateur chez les hommes, chez les animaux et chez les plantes. Depuis les temps les plus anciens, la statue de ce dieu revêtait les traits d'un homme ithyphallique ; dans les processions et les chapelles un coffret plein de laitues était placé à côté d'elle (1). En outre, Min était un dieu de la pluie, « celui qui ouvre les nuages » (2), il faisait partie de l'ensemble des croyances africaines relatives au bétail, par son association à un taureau blanc et par sa désignation : « celui qui a créé la végétation, faisant vivre les troupeaux (3) ». D'ailleurs, sa chapelle était couronnée d'une paire de cornes de taureau (4). Le nom « fête des degrés de Min » est en rapport avec le concept de colline primordiale. Celle-ci, étant un centre de force créatrice, à ce titre se prêtait fort bien à être considérée comme l'emplacement où le dieu se tenait.

Lors de cette fête de la récolte (5), le roi faisait une procession, accompagné du taureau blanc, de la reine, des enseignes, des statues des ancêtres, et aussi de la statue du dieu, portée sur les épaules de prêtres dont tout le corps sauf la tête disparaissait derrière d'amples étoffes décorées. La statue divine allait peut-être de la sorte dans les champs, où il est possible qu'une chapelle temporaire lui ait été érigée. En tout cas, le roi coupait une gerbe d'épis qui semble avoir été offerts au taureau blanc. Jusque-là, les textes et les bas-reliefs permettent de retracer la cérémonie sans trop de difficulté. L'of-

(1) L. KEIMER, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LIX, 140 ss., signale que parmi les plantes cultivées en Egypte, celle-ci était la seule ayant un suc lacté. Ceci a pu être compris, comme influençant par magie sympathique l'abondance du lait ou de la semence (humaine). De nos jours, les Egyptiens croient que la consommation de force laitues favorise la fécondité.

(2) GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, le Caire, 1931, p. 194. Voir H. JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung*, p. 17, et n. 10 : le titre de « roi faiseur de pluie » a pu être donné à Min.

(3) GAUTHIER, *op. cit.*, p. 235.

(4) *Ibidem*, p. 143-152 ; PETRIE, *Athribis*, pl. XX ; JÉQUIER, *Bullet. de l'Institut français d'archéol. orient.*, VI, 35-38.

(5) La fête de Min est déjà mentionnée dans les tombes de l'Ancien Empire, JUNKER, *Giza*, II, 60 s. Les reliefs et textes ramessides sont publiés par H.-H. NELSON *et al.*, *Medinet Habu*, vol. IV, pl. 196-217. Cf. GAUTHIER, *op. cit.* ; JACOBSOHN, *op. cit.*, p. 29-40.

frande de grains au taureau ne peut être expliquée que par une hypothèse ; peut-être était-ce un rite apotropaïque. Puisque les prémisses de la récolte servaient à fortifier le taureau, incarnation de la fécondité, cette offrande écartait le danger d'un sort provoquant la stérilité qu'eût pu jeter le fait de couper les épis. La suite des rites est obscure. Il est possible, bien que cela ne soit que vaguement suggéré, que le roi et la reine aient eu commerce conjugal à ce moment-là (1). Quoi qu'il en soit, un prêtre invoquait le mystère de Kamoutef, titre donné à Min plus régulièrement qu'à tout autre dieu : « Salut à toi, ô Min, (celui) qui féconde sa mère ! Combien mystérieux, ce que tu lui as fait dans les ténèbres ! »

Le mystère, c'est celui de la conception et de la renaissance. Mais était-ce simplement Min, comme personnification de la fécondité en général, qui était renouvelé dans l'union avec sa mère lors de la fête ? Ou, en même temps, était-ce le dieu, dans le pharaon, qui préparait le renouvellement de son incarnation, en engendrant un héritier ? Hatchepsout était appelée « la fille de Kamoutef », et il était dit que lorsqu'elle fut engendrée, Amon devint un avec Touthmosis Ier (cf. ci-dessus, chap. 3, *B* ; 9). A la fête de Min, le sacrifice précédant immédiatement la cérémonie de la gerbe était offert à « son père (au père du roi), Min-Kamoutef, au ka du roi et aux ancêtres royaux ». Puisque le ka représente la force vitale, il est probable que cette série de trois invocations concerne la continuité de la lignée royale (2). La divinité incarnée dans le roi est Horus, mais nous avons vu qu'envisagé sous certains aspects le roi apparaissait comme étant Oupouaout (ci-dessus, chap. 2 ; 5 *B* ; 7 *B* et ci-après, *E*, la Grande Procession), et il n'y a pas de raison pour se refuser à admettre que Min, également, ait pu être considéré comme animant le roi en certaines circonstances. On considérait précisément Min comme une forme d'Horus ; c'est ce qu'implique le texte de la fête, quand il affirme que « Min donne des ordres, de concert avec son père Osiris ». Déjà au Moyen Empire, Min était appelé « fils d'Osiris, né de la di-

(1) GARDINER le premier a reconnu le caractère de la fête. Il enrichit la documentation, sans tirer en fait la conclusion que nous avons formulée, d'une manière toute hypothétique, *Journ. eg. arch.*, II, 125. JACOBSOHN, *op. cit.*, suggère que le roi devient Kamoutef à cette fête. Outre les motifs de poids donnés dans notre texte, nous pouvons signaler quelques autres données qui peut-être confirment cette vue. La reine est le seul personnage féminin dans la première partie de la procession ; donc il se peut qu'elle soit la « Shemayt », titre féminin intraduisible, désignant une personne qui récite sept fois un charme, juste avant que le roi coupe les épis. En faisant cela elle « tourne autour » de lui. Le verbe *ph2*, qu'on traduit là par « tourner autour », a parfois le sens de « s'enrouler autour » dans la qualification de Mout concernant le mystère de Kamoutef, qui, nous le supposons, a pu prendre place à ce moment-là dans la fête de Min. Mout, nous l'avons vu, était appelée « le serpent qui s'enroulait autour de son père Re et lui donnait le jour en tant que Khonsou » (p. 250).

(2) Puisque la fête de Min se célébrait annuellement, on peut parler de l'expansion de la lignée royale, mais chaque prince était un héritier en puissance. Selon nous, la fête faisait une institution de cette fusion entre le dieu et le procréateur terrestre que présupposait la naissance d'un prince de la couronne.

vine Isis » (1), ce qui, on ne saurait s'y tromper, l'identifie à Horus, le pharaon en exercice. Les textes des pyramides associent Min au double sanctuaire (*Pyram.*, 256 *a*, 1928 *b*, *c*, 1998 *a*), et les noms théophores de certains princes des quatrième et cinquième dynasties sont composés exclusivement avec Rē, Horus et Min (cf. Sethe, *Urgeschichte*, p. 166 s.). Il résulte clairement de ces faits qu'à haute époque, Min était associé à la royauté plus intimement qu'aucun autre dieu excepté Horus, et nous pouvions nous y attendre. Min personnifie la fertilité des campagnes, des bêtes et des végétaux : la royauté égyptienne assurait à la société les bienfaits de l'abondance dans la nature. Min, par conséquent, pouvait être un aspect du pharaon. Logiquement, dans cet ordre d'idée, la continuation de la lignée royale était assurée au cours de la fête de Min pendant laquelle le dieu ne faisait qu'un avec le pharaon, comme Amon n'avait fait qu'un avec Touthmosis Ier pour la conception de Hatchepsout. Il existe, en effet, un texte exprimant la relation la plus intime qui se puisse imaginer entre le roi et le dieu : « Ton cœur (celui de Min) s'est uni au roi comme le cœur d'Horus s'est uni à sa mère Isis quand il la viola et tourna son cœur vers elle. » (O. Lange, *Ein liturgisches Lied an Min*, Berlin, 1927, *Sitzunsgsberichte*, p. 331-338).

Outre ces indications, une considération générale nous incline à présumer qu'un acte affectant la royauté figurait dans le rituel de la fête de Min : un tel acte était nécessaire pour équilibrer la coupe de la gerbe qui donne à la fête le cachet d'une fête des récoltes. En tout cas, les rites qui terminent l'ensemble de la cérémonie sont tels que l'interprétation de cette fête comme une fête des récoltes ne convient pas. La scène finale montre le roi revenant de la chapelle de Min, portant la double couronne et tenant dans ses mains quelques épis de la céréale qui a été coupée et consacrée. Deux prêtres tiennent des queues de taureaux, quelques allusions aux « âmes de l'Orient » restent obscures. Mais en même temps quatre oiseaux sont lâchés pour porter aux quatre coins de la terre la proclamation que voici : « Horus, fils d'Isis et d'Osiris, s'est ceint de la grande couronne de Haute et Basse Egypte ; le roi Ramsès III s'est ceint de la grande couronne de Haute et Basse Egypte. »

Au couronnement, un lâcher d'oiseaux analogue semble avoir proclamé l'avènement royal (Moret, *Royauté*, p. 104 s.), mais de cela il ne pouvait nullement être question à la fête de Min. Le message ne pouvait faire connaître qu'une chose arrivée pendant cette célébration annuelle. Cela ne pouvait pas annoncer que le roi était monté sur le trône ; mais il se peut qu'il ait fait savoir que le dieu Min-Hor-Nakht (Min-Horus le vigoureux) avait ceint la couronne pendant la fête, en devenant un avec le roi Ramsès III. Il faut se borner à supposer ce que les textes ne disent pas explicitement. Mais il est clair que la fête amenait à réaffirmer l'harmonieuse association

(1) ERMAN-BLACKMAN, *Literature*, p. 137 (stèle du Louvre C, 30). Sur Isis mère de Min, cf. KEES, *Götterglaube*, index : Isis in Koptos.

de la nature et de la société en la personne du souverain. Ainsi, l'Etat célébrait la récolte des céréales, en adorant non pas Osiris mais une divinité dont l'exubérante fécondité n'avait rien à craindre des déprédations exercées par les moissonneurs sur les fruits de la terre.

C. — Osiris dans le Nil.

Osiris était manifeste dans le grain, car les semences apparemment mortes poussent et croissent grâce aux forces vitales de la terre. Un phénomène également mystérieux et tout aussi important, que l'on peut interpréter comme produit par des forces chthoniennes, est la crue annuelle du Nil, qui rend une vitalité neuve aux campagnes sèches et dénudées (1). L'eau de l'inondation qui apporte le limon était appelée l'« eau pure » ou « l'eau jeune », et c'est cette eau-là que l'on croyait apportée par Osiris ou venue de lui, ou tenant de lui son pouvoir, en sorte qu'Osiris pouvait même lui être identifié : « Horus vient pour reconnaître en toi son père, rajeuni en ton nom « d'eau jeune ». (*Pyram.*, 589.) La vitalité émergeant de la terre, soit dans la végétation, soit dans l'eau du Nil, était une manifestation d'Osiris, fils de Geb (2). L'endroit où le Nil surgissait des profondeurs avait été identifié par les anciens Egyptiens aux effrayants rocs de granit, aux rapides et aux tourbillons précipités des cataractes d'Assouan. Aussi faisait-on une libation au roi défunt afin de lui rendre ce qui était venu de lui.

O Osiris Pepi ! Prends pour toi cette libation (*ḳbḥw*), qui est versée pour toi par Horus, en ton nom de « celui qui a « surgi de la cataracte (*ḳbḥw*) ».
Prends avec toi ce natron (*ntr*), afin que tu puisses devenir divin (*ntry*). Ta mère Nout t'a fait être un dieu ($n \pm 2$), à cause de ton ennemi, en ton nom de « dieu ($n \mp 2$).
Prends avec toi l'écoulement qui a jailli de toi. (*Pyram.*, 765.)

Ramsès IV dit dans son hymne à Osiris : « Tu es le Nil..., les dieux et les hommes vivent de ton écoulement. » (Kees, *Lesebuch*, p. 16, nº 21.) Un texte des pyramides s'exprime ainsi : « Les cours d'eau sont pleins, et les canaux débordent, à cause des purifications qui viennent d'Osiris. » (*Pyram.*, 848.)

La même idée est développée de toutes sortes de manières. Osiris est assimilé à chaque étendue d'eau connue, mer Egée, Océan, lacs

(1) Un chant à Osiris (texte tardif) décrit ce dieu avec des images concrètes, plastiques, comme le dieu de la terre, des plantes, du Nil (« le Nil vient de la sueur de tes mains ») et comme « le père et la mère des hommes » (Erman, *Zeitschr. äg. Spr.*, XXXVIII, 1900, 30-33).

(2) L'inondation montrait le pouvoir immanent à la terre. Aussi pouvait-elle être attribuée aussi à Ptah : « Les canaux sont de nouveau remplis d'eau, et la terre est inondée de son amour (de Ptah) », Gardiner et Davies, *Ancient egyptian paintings*, vol. II, pl. 70 ; cf. *Journ. of Near Eastern studies*, IV, 1945, 184.

amers, etc. (1) L'imagination concrète va si loin qu'elle identifie l'inondation aux liquides qui découlent du corps d'Osiris en décomposition (*Pyram.*, 788, 1360). Mais ces développements secondaires n'obscurcissent pas le sens principal de la majorité des textes : Osiris est manifeste dans les eaux qui donnent la vie et qui jaillissent de la terre quand le sol et le peuple en ont le plus besoin. A l'époque où vivait Plutarque cette manière de considérer Osiris était encore en vigueur : « le dix-neuf (du mois d') Athyr, écrit Plutarque, ils descendent au bord de l'eau, la nuit venue. Les prêtres et les stolistes apportent un écrin contenant un vase d'or. Dans ce vase ils versent de l'eau douce, et la foule présente pousse ce cri « Osiris est trouvé ! » (2).

Cette « découverte » d'Osiris dans le Nil joue un rôle important à la fois dans le mythe et dans le rituel. Elle est courante dans les textes des pyramides (exemples : *Pyram.*, 584, 612, 1008, cité ci-dessus,

(1) Par suite, Osiris peut remplir la fonction de Noun, les eaux primordiales, puisque ces eaux étaient, elles aussi, souterraines et que, comme source originelle de tout ce qui existe (donc, douées d'une fertilité sans mesure), on les reconnaissait aussi dans les eaux de l'inondation. Ici encore, la question est envisagée de plusieurs façons différentes et l'on est amené à des résultats à première vue déconcertants. La fonction commune à Noun et à Osiris amène cette situation particulière qui fait qu'Osiris peut être identifié aux eaux d'où monte le soleil chaque matin, et, de ce fait, peut être considéré comme le père du soleil. Voir ci-après, p. 287, n. 1.

(2) Plutarque (*De Iside et Osiride*, 39) place cette fête au mois d'Athyr ; Frazer, *op. cit.*, 4ᵉ partie, vol. II, p. 86 s., 91 ss., en examinant l'influence que le calendrier alexandrin eut sur le détachement des fêtes de leur relation propre avec les saisons, suppose que Plutarque désigne les observances qui se pratiquaient au mois de Khoiak antérieurement. Se prononcent de même R. Kittel et M. P. Nilsson, entre autres. Mais l'exposé de Plutarque ne s'accorde pas avec la description de ces fêtes, et il ne reflète pas l'état d'esprit égyptien en général. Il se peut qu'il se rapporte à un usage alexandrin ou à un usage prévalant dans les villes du delta. Quand il mentionne le fait que la durée de la nuit va croissant et que les feuilles tombent, on est certain qu'il a en vue une fête automnale, mais, plutôt que l'Egyptien, c'est le Grec des rives nord de la Méditerranée qui aura pris garde à ces sombres présages ; l'Egyptien n'aurait pas décrit l'automne où l'hiver comme une période de « dénudation de la terre ». Au contraire, durant ces saisons les récoltes poussent et mûrissent. Si donc la fête décrite par Plutarque n'était pas spéciale aux Grecs d'Egypte, ou au moins au delta, il est fort probable qu'à l'origine elle devait avoir lieu entre mars et juin, quand le Nil est bas, plus précisément peut-être à la fin de cette période, en sorte que la « découverte d'Osiris identifié à l'eau coïncidât avec le commencement de l'inondation. Aux temps hellénistiques et romains, il faut compter avec l'influence du culte d'Adonis (cf. ci-après, chap. 20). G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, *Revue des études grecques*, XXXIII, spéc. p. 214-220, estime qu'il y eut relation entre les dates des fêtes égyptiennes d'Adonis et d'Osiris, mais ses conclusions diffèrent des nôtres.

Dans son chap. 52 également, Plutarque donne à entendre qu'Osiris devait être trouvé dans l'eau. Au solstice d'hiver, une vache (symbole d'Isis) était menée sept fois autour du temple du soleil ; cette cérémonie, dit Plutarque, est appelée la quête d'Osiris, parce qu'Isis désire de l'eau. Noter qu'Apulée (*Metam.* XI, 9 ss.), décrivant une procession d'Isis dans l'un des ports de Corinthe, mentionne un petit vase d'or comme étant l'objet le plus sacré qu'on y transportait. Il se peut qu'il ait contenu de l'eau, ou peut-être s'agissait-il d'une survivance des rites égyptiens que Plutarque a décrits dans son chap. 39. Pour une juste appréciation de ces fêtes osiriaques hellénistiques célébrées pendant ou après le solstice d'hiver, voir Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes*, *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. III, 1924, spéc. p. 33-40.

p. 170, 1255 s., 1799, 2144), qui, généralement la localisent sur les rives de Nedyt [un quartier d'Abydos]. Dans la « Théologie Memphite », Horus était « mis à la place où son père fut noyé », et plus tard Isis et Nephthys voyaient le corps d'Osiris flotter en descendant le Nil ; on le « trouvait » et l'enterrait à Memphis. Dans cette scène, on ne peut débrouiller le mélange des traits royaux et cosmiques dans la personne d'Osiris. Si le pouvoir fertilisant de l'inondation était conçu comme une émanation de ce dieu, la vivante description de son corps flottant au fil des eaux montantes de l'inondation est merveilleusement suggestive. En même temps, Osiris apparaît comme le souverain défunt, dont l'enterrement dans le château royal explique la fertilité des environs de Memphis.

Le thème de la noyade d'Osiris, qui se trouve aussi dans les textes des pyramides (24, 615 *d*, 766 *d*) est en lui-même ambigu. Cela pourrait être simplement l'image la plus concrète sous laquelle il fût possible de combiner au pouvoir fertilisant de l'inondation une figure anthropomorphique : la terre devient incapable de faire pousser des fruits lorsque l'eau du Nil ne coule plus qu'en quelques filets restreints, au fond de son lit. Osiris est perdu, noyé, dans le fleuve rétréci, il se peut qu'il y ait été jeté par l'hostile Seth, le dieu du désert torride. Quand l'été est un peu plus avancé, les eaux commencent à monter, sans motif apparent, car la chaleur continue. Mais avec cette montée revient la fertilité ; Osiris est « trouvé » dans le Nil ou sur les « rives de Nedyt ». Une autre explication du thème de la noyade d'Osiris part du principe que ce dieu est avant tout inhérent à la terre ; cela étant, sa « noyade » peut être l'image de la disparition du sol cultivé sous les flots de l'inondation, quand bien même celle-ci émane d'Osiris en personne. Cette interprétation paraît être moins vraisemblable que la première, parce qu'elle impliquerait que la « découverte » d'Osiris consistait à voir émerger de la crue en décroissance les terres fertilisées, tandis que l'autre explication donne avec précision une contre-partie mythique au rituel rapporté par Plutarque. Dans un autre texte des pyramides (1044-45), Osiris personnifie le Nil, parallèlement à Geb personnifiant la terre. De même que le roi défunt est élevé au ciel par Geb quand il a pénétré (à l'état de cadavre) dans la terre, ainsi Osiris le fera monter au ciel s'il vient à tomber dans le Nil. Et dans la scène 4 (texte endommagé) du Mystère de la Succession, « il est ordonné aux poissons et aux oiseaux de chercher Osiris » ; cet ordre également implique qu'il est dans le Nil. Il se peut même à un certain moment qu'Osiris ait été représenté dans la pièce par huit jarres remplies d'eau du Nil (Sethe, *Dramatische Texte*, p. 107).

Tandis que la relation entre Osiris et la végétation restait vivante dans les usages populaires et dans les fêtes de la royauté, c'était par les grandes solennités saisonnières, qui suivaient la crue et sa décroissance, que l'on reconnaissait l'association du Dieu et du Nil. Le nouvel an coïncidait avec la montée du fleuve, les grandes cérémonies de la fin du mois de Khoiak avaient lieu lorsque le Nil se mettait à descendre et que les terres fertilisées faisaient leur apparition. Pendant que le niveau du Nil était un peu plus bas, on disait qu'Isis et Nephthys pleuraient Osiris.

Il est probable que cet événement était célébré par le peuple, puisque la pénible pénurie de l'eau dont il dépendait évoquait inévitablement le spectre de la famine et exigeait la participation de tel ou tel rite. Nous n'avons cependant qu'une référence tardive à la saison de l'inondation ; on la trouve chez Pausanias, lorsque, pour montrer que la mythologie peut être interprétée comme une magie sympathique, il écrit : « Les Egyptiens disent qu'Isis pleure Osiris quand le fleuve commence à monter, et quand il inonde les campagnes, ils disent que ce sont les pleurs d'Isis. » (*De phocis*, X, 323.) Evidemment, il se peut que la tradition soit ancienne. Le pouvoir central aussi agissait lors de la montée annuelle, au moins sous la vingtième dynastie. Des inscriptions sur les rochers de Silsiléh nous apprennent que Ramsès II et Ramsès III lançaient dans le fleuve des offrandes en sacrifice, à cette date critique, avec un rouleau de papyrus, qui contenait soit un ordre prescrivant au Nil de monter, soit un contrat promettant des dons en échange de cette montée (cf. ci-dessus, fin du chap. 4).

C'était aussi vers ce moment-là qu'avait lieu la grande procession d'Abydos. Il semble que les Egyptiens aient éprouvé le vif désir d'assister aux cérémonies, et que quelquefois on y amenait les corps des défunts (1). Le rituel se célébrait sur un lac, comme on le sait par l'inscription de Neferhotep (2). Les textes des pyramides, eux aussi, mentionnent ce lac. Le dieu Osiris était à bord d'un bateau, et l'opposition contre lui était abattue sur les eaux de Nedyt (cf. ci-après *E*, la grande procession). Cette cérémonie et la date de la fête (pendant la montée de la crue) nous portent à supposer que la grande procession « trouvait » Osiris sous la forme de l'eau douce de l'inondation, comme l'a décrit Plutarque. Ceci, toutefois, n'est pas prouvé, quoique les textes des pyramides déclarent qu'Osiris était « trouvé » sur les rives de Nedyt.

Dans la grande procession et dans d'autres festivités qui ont pu être associées à la montée du Nil (3), l'accent portait naturellement sur la victoire et le renouveau de la vie. A l'automne, quand le fleuve baissait, d'autres fêtes avaient lieu, dédiées également à

(1) KEES, *Totenglauben*, p. 354, note que le calendrier de Ramsès III place la Grande Procession le 22 du mois de Thoth, et il semble que dans GARDINER et DAVIES, *The tomb of Antefoker*, pl. XVIII, le défunt Senet va à Abydos pour participer à la Grande Procession. Voir aussi plus haut, p. 175, n. 2.

(2) Voir p. 168, n. 3. Hérodote, II, 171, indique qu'en son temps les mystères d'Osiris à Saïs se célébraient sur un lac.

(3) On soupçonne que la mystérieuse fête Ouag, qui se célébrait avec du vin, avait quelque rapport avec le Nil ; il fallait remonter le fleuve jusqu'à Abydos, puis redescendre, le jour de la cérémonie, KEES, *Totenglauben*, p. 354 s. Osiris est « seigneur du vin à la fête Ouag » (*Pyram.*, 819 *c*-820, 1524 *a*). Les recherches du doct. Richard A. Parker indiquent que la fête Ouag tombait pendant les premières semaines de l'inondation.

Osiris. Le dernier jour de la saison de l'inondation, le 30 du mois de Khoiak, on procédait à l' « enterrement d'Osiris ». Le tableau donné par Plutarque semble susceptible de nous égarer (ci-dessus, p. 263, n. 2). Aux temps des pharaons, ces cérémonies n'avaient apparemment rien du caractère lugubre que leur nom suggère, et il n'y avait pas de raison pour mener deuil. Si la décroissance de la crue du Nil montrait la diminution du pouvoir du dieu dans un domaine, ce n'était là que le prélude du déploiement accru de sa vigueur dans un autre domaine. Car presque aussitôt le grain fraîchement semé se mettait à pousser dans les champs asséchés.

Peut-être faut-il tenir compte de ce que l'expression « enterrement d'Osiris » ait pu se rapporter non pas à la disparition de l'eau de l'inondation, mais aux semailles du grain. Cette phrase est conservée dans certains calendriers [tels que celui de Dendérah] qui mentionnent aussi la fête de « l'ouverture de la terre », huit ou dix-huit jours auparavant. Long intervalle à laisser entre deux activités qui normalement se suivraient immédiatement ; aussi restons-nous dans l'incertitude quant au sens précis de « l'enterrement d'Osiris », dans la mesure où il n'était pas un rite de la royauté. Les calendriers ptolémaïques ne concernaient certainement pas les rites populaires mais bien certains actes symboliques accomplis par le clergé (1) ; cependant, on s'attendrait à ce qu'ils aient tiré leur origine de cérémonies observées par le peuple dans son ensemble. Quand Plutarque rapporte que les paysans semaient d'un air triste, comme s'ils enterraient quelqu'un, cela pouvait confirmer l'interprétation qui assimile « l'enterrement d'Osiris » aux semailles du grain, si l'on était sûr de l'ancienneté de cette tradition. Mais la crélébration officielle d'une saison qui, en Egypte, apporte libération et espérance avait un caractère entièrement heureux. Le moment essentiel en était l'érection du pilier Djed, symbole de la résurrection du dieu. Le calendrier de Dendérah donne ce programme pour le dernier jour de la saison de l'inondation : « érection du pilier Djed à Busiris, le jour de l'enterrement d'Osiris. (2) »

(1) Les inscriptions ptolémaïques du temple de Dendérah donnent la liste des solennités effectuées dans les différents temples du pays, mais cela nous renseigne sur les éléments rituels de ces célébrations plutôt que sur leur signification. D'après ces textes, l' « enterrement d'Osiris » consiste à ensevelir certaines figures faites de terre et de semences, le 18 du mois de Khoiak, jour d'« ouvrir la terre ». Aucun rapport ne peut être démontré avec une fête des semailles ou avec des cérémonies populaires de tel ou tel genre. Pour ces rites ptolémaïques, voir H. JUNKER, *Die Mysterien des Osiris, Internat. Woche für Religionsethnologie*, III, Tilburg, 1922, 414 ss. ; V. LORET, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak, Recueil de travaux*, III, 43-57 ; IV, 21-33 ; V, 85-103 ; MARIETTE, *Dendérah*, vol. IV, pl. 65-90. Une tombe de Thèbes, datant du règne de Touthmosis III, désigne ainsi le dix-huitième jour de ce mois : « jour où l'orge est humecté, où un lit est déployé pour l'Osiris Neferhotep », c'est-à-dire pour le propriétaire de la tombe ; GARDINER et DAVIES, *The tomb of Amenemhēt*, p. 115. Là encore, le jour n'est considéré que pour le sens qui s'y attache dans le rituel funéraire de l'aménagement du lit d'Osiris, et non par rapport aux activités agricoles. Il semble qu'aucun renseignement ne vienne établir que les semailles aient été associées à Osiris aux temps pharaoniques. Voir aussi plus loin, fin du chap. 20.

(2) GARDINER, *Journ. eg. arch.* II, 123. Dans cet important compte rendu

Nous avons, à la fin du chap. 14, considéré l'érection du pilier Djed, dans son rapport avec la royauté, mais c'était là un événement annuel comme l'« enterrement d'Osiris ». L'un et l'autre rite se célébraient suivant une périodicité régulière ; la communauté y exprimait activement sa préoccupation des vicissitudes d'un dieu dont la « résurrection » — montée du Nil ou du grain qui pousse — était nécessaire à sa prospérité pendant l'année à venir. En outre, cette célébration répétée de la résurrection du pouvoir d'Osiris dans la terre obtenait une valeur supplémentaire si, au cours de l'année précédente, un roi était venu à mourir. Car alors le dieu annuellement honoré par la cérémonie populaire était réellement présent au milieu des participants, sous la forme du cadavre du souverain défunt. L' « enterrement d'Osiris » acquérait une réalité exceptionnelle dans les rites finaux des funérailles royales. Jamais le réveil des forces de la nature n'était mis en une relation plus intime avec l'espérance de la résurrection ; l'attente et la promesse de la prospérité, toujours inhérentes à la saison, n'étaient jamais éprouvées avec tant d'intensité que lorsque à l'érection du pilier Djed faisaient suite les solennités du couronnement d'un nouveau roi.

A la fin du chap. 4 nous avons cité des hymnes qui montrent que le couronnement était salué par le peuple avec un sentiment de soulagement et avec des espérances explicables seulement si l'on se rappelle que l'avènement d'un roi était un événement transcendant. Si maintenant l'on considère cette même célébration à travers les fêtes religieuses et si l'on se demande comment elle pouvait exercer son action sur les cérémonies annuelles concernant Osiris, on sera en mesure d'apprécier une fois de plus la cohérence et la logique interne des croyances égyptiennes. La communauté participait aux grandes crises naturelles de l'année, tournants décisifs du cycle annuel du Nil, semailles et maturation des récoltes, par des fêtes gravitant autour de la figure mythologique d'un roi divin, Osiris. Les réalités de la royauté, son commencement à chaque nouveau règne, son renouvellement à la fête Sed, sa réaffirmation à la fête de Min, étaient mises en coïncidence avec ces mêmes « jours du nouvel an ». Lors donc que la mort revêtait de réalité objective la formule d'Horus succédant à Osiris, les rites de la succession, célébrés aux dates des fêtes d'Osiris, n'étaient pas ressentis comme une combinaison des cérémonies de la royauté avec celles du dieu, mais les unes et les autres se fondaient en une célébration unique, exceptionnelle seulement en ce que la conception sous-jacente d'une société fonctionnant à l'intérieur de la nature, par l'entremise de son roi, était ressentie avec une rare intensité.

Nous possédons un petit monument relatif à la mort de Touthmosis III, qui projette une vive lumière sur l'atmosphère particu-

de l'ouvrage de FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, GARDINER n'insiste pas seulement sur le caractère complexe et problématique d'Osiris, mais il essaye de coordonner les fêtes religieuses de l'Égypte avec les saisons.

lière de ces cérémonies. Il faut se rappeler que ce roi avait profondément changé la face même du pays : il avait donné à l'Egypte un empire asiatique, il avait érigé des constructions un peu partout sur son territoire, et il en avait organisé l'administration avec efficacité. En outre, son règne avait duré cinquante-quatre ans. En d'autres termes, à sa mort, se produisit une situation que beaucoup de ses sujets n'avaient jamais connue ; ils virent alors que le gouvernail du pays n'était plus tenu par sa main puissante. Cette mort survint dans la période la plus critique de l'année, vers le 14 mars, alors que la moisson était retirée des champs, et que le Nil était si bas qu' « il n'y avait pas assez d'eau pour couvrir les secrets du monde inférieur ». (Palanque, *Le Nil aux temps pharaoniques*, p. 72 ss.) Osiris était mort. Il n'était pas certain que l'inondation s'élèverait. En fait, il n'y avait pas à l'attendre avant trois mois.

Cette situation explique l'émission de petits scarabées portant cette inscription rassurante : « Touthmosis III est dans le ciel comme la lune. Le Nil est à son service. (Touthmosis III), il en ouvre les sources pour donner la vie à l'Egypte. » (Drioton, *Egyptian religion*, I, 39 ss.) On a évité là de prononcer le nom d'Osiris, parce qu'évidemment on désire faire allusion à la personne du souverain défunt. Si notre hypothèse quant à la période de l'émission est exacte, la référence à sa forte personnalité était le point capital de ce texte. Mais les implications ont un caractère osiriaque si parlant qu'on ne saurait s'y méprendre. « Le Nil est à son service. » De plus, il le fait sortir de ses cavernes, de la terre, qui est le domaine d'Osiris. Et finalement il est dit que le roi se trouve dans le ciel, non pas comme Rē mais comme la lune ; et la lune est une autre des formes sous lesquelles Osiris se manifeste. Il est dit ceci dans le temple de Dendérah : « Il (Osiris) s'éveille du sommeil (de la mort), il s'envole comme l'oiseau benou et il se fait sa place dans le ciel en qualité de lune. » (Traduction du docteur Richard A. Parker ; cf. ci-dessus, p. 163, n. 1).

D. — Osiris dans Orion et dans la lune.

Nous avons vu qu'Osiris « devient terre » mais n'est pas un « dieu de la terre » ; il est un dieu des manifestations de la vie qui émanent de la terre. Puisqu'il nous faut employer des termes inexacts dans l'ensemble, Osiris est un « dieu du grain » et un « dieu du Nil ». Mais quoi que ce soit qui semble provenir de la terre peut être considéré comme une manifestation d'Osiris. Et, si paradoxal que cela puisse nous paraître, cette notion s'applique à tous les corps célestes. Les étoiles se lèvent à l'horizon, le soleil et la lune en font autant, si bien qu'Osiris est même appelé « celui de l'horizon, de qui Rē surgit ». Mais le représentant céleste d'Osiris le plus usuel est Orion. Nous avons déjà rencontré cette identification (ci-dessus, p. 173), et nous pouvons citer encore un autre texte où il est dit du roi mort : « Voilà qu'il est venu comme (sous les traits d') Orion ; voilà qu'Osiris est venu comme Orion » (*Pyram.*, 819*c*). La voisine d'Orion, Sothis, l'étoile du chien, est Isis. La position réelle de l'une et de l'autre dans le ciel se reflète dans un texte ptolémaïque où Isis s'adresse à Osiris en ces termes : « Ton image sacrée, Orion, dans le ciel, se lève et se couche chaque jour ; je suis Sothis qui le suit, et je ne l'abandonnerai pas. » (*Mélanges Maspero*, I, 340, 4, 11 s. Pour des périodes plus anciennes, cf. *Pyram.*, 632.)

Il n'est pas douteux que pour nous ce réseau étendu d'associations et d'identifications semble ruiner la signification des symboles qu'il implique. La limite du significatif est bien dépassée lorsque, sous le Nouvel Empire, on rencontre des formules aussi composites que celle-ci : « Osiris-Apis-Atoum-Horus en un (seul), le grand dieu. » (Cf. ci-dessus, p. 201.) Mais, abstraction faite de ces cas extrêmes, ce qui d'abord paraissait dépourvu de sens n'est pas, en réalité, sans portée. En outre, les primitifs, loin de partager notre passion pour les définitions et les distinctions précises, considèrent chaque parenté qui peut être établie entre des phénomènes apparemment disparates, comme renforçant le système de compréhension où ils essayaient d'insérer le monde. En particulier, les associations célestes attribuées à l'Osiris chthonien leur paraissent appropriées. Il y a dès l'abord une analogie entre Osiris, qui triomphe de Seth et de la mort, et les corps célestes, victorieux des ténèbres et de ces pouvoirs inconnus qui causent leur disparition momentanée. La croissance et le déclin de la lune possèdent des affinités particulièrement étroites avec les vicissitudes d'Osiris, qui succombe sous son ennemi, pour être rendu à la vie par Isis, et d'Osiris qui meurt dans le grain et se perd dans les eaux du Nil, pour reparaître mystérieusement après des intervalles réguliers (1). En outre, on croit fermement que la lune exerce son influence sur la germination des semences et qu'elle a un effet sur la fécondité animale (2). A basse époque, on façonnait des croissants de terre humide et de graines, aussitôt qu'Osiris, l'eau du Nil, était « trouvé » (Plutarque, *op. cit.*, chap. 39). Et dans l'hymne à Osiris de Ramsès IV on lit ceci : « Dans les jours dont il est dit que Nout n'était pas encore enceinte de ta beauté, tu vivais néanmoins sous la forme de dieux, d'hommes, de mammifères, d'oiseaux et de poissons. Voici que tu es la lune là-haut ; tu rajeunis à volonté et vieillis de même (3). »

A l'analogie entre le sort d'Osiris et celui des corps célestes dans leurs cours (4), s'ajoute une autre conception qui permet la comparaison. C'est le circuit cosmique, qui réunit le monde inférieur d'Osiris

(1) Plutarque, *op. cit.*, chap. 43, relate la croyance égyptienne, d'après laquelle il existait une correspondance définie entre les phases de la lune et la montée du Nil.

(2) C'est nettement indiqué, pour l'Egypte, *ibidem*, chap. 8, 42, 43.

(3) Kees, *Totenglauben*, p. 209 s., où pourtant la connexion entre Osiris et la lune est « expliquée » comme résultant de spéculations héliopolitaines.

(4) Dans *Pyram.*, 285, on remarque l'allusion à une analogie très exceptionnelle entre le sort de Rē et celui d'Osiris, victime de Seth ; il est dit que Rē est « lié » pendant la nuit et libéré à l'aurore.

et le ciel, en une série continue de mouvements. Voici ce que nous lisons, en effet : « Une rampe est construite pour toi, vers le monde inférieur, à la place où est Orion. » Là, le défunt rejoint le circuit cosmique. Si la réapparition journalière du soleil et des étoiles revêtait le caractère d'une résurrection, il n'était pas illogique de reconnaître qu'une force, si analogue qu'elle suggérait l'identité, animait les corps célestes, la croissance des récoltes et, après la sécheresse, la montée des eaux du Nil. De là, une bénédiction comme celle-ci, adressée à un roi : « Je certifie que tu peux te lever comme le soleil, te rajeunir comme la lune, recommencer ta vie comme la crue du Nil (1). »

E. — Osiris, roi des morts.

Si de nombreux phénomènes naturels peuvent être interprétés comme des résurrections, le pouvoir de résurrection est le propre d'Osiris. La figure divine du roi défunt personnifiait le rejaillissement de la vitalité devenu manifeste dans le grain en voie de croissance, dans l'inondation montante, dans la lune croissante. Mais Osiris n'était pas caractérisé par la simple vitalité comme Min ; à lui appartenait le don du renouveau et de la résurrection. Car il fallait que le roi mourût pour qu'il pénétrât dans la terre et y agît au profit des hommes, comme dieu chthonien ; il fallait que le grain semé mourût pour faire éclore la moisson ; il fallait que le Nil décrût pour faire revenir l'inondation.

Osiris était donc vainqueur de la mort. C'est pourquoi il pouvait acquérir une signification dépassant même l'intérêt que les Egyptiens attachaient à l'intégration de la société dans la nature. Son sort pouvait être interprété comme une promesse de vie future pour tous. Mais pour que cela fût possible il fallait que fût diminuée la barrière qui séparait le roi des simples particuliers comme étant essentiellement différents entre eux. C'est ce qui arriva durant la Première Période Intermédiaire, quand la désagrégation de l'Ancien Empire entraîna un déclin de la royauté et la dissolution de traditions établies. Tous les rois survivaient dans l'au-delà, en tant qu'Osiris ; le peuple, privé de guide, usurpa, dans son anxiété, cette prérogative royale et aspira à un enterrement osiriaque, dans l'espoir d'obtenir la résurrection (cf. ci-après, le roi des morts). A partir de cette époque, on constate qu'Osiris, le roi mort, est adoré comme prototype et sauveur du commun des défunts.

C'est cet aspect d'Osiris que nous allons maintenant exposer. Il prévaut dans la plus grande partie des monuments existants. Mais il n'était pas nouveau. Et ce n'était pas davantage une interprétation renouvelée du caractère originel du dieu, sous l'aspect chthonien dont nous avons étudié les manifestations variées. Les deux aspects appartenaient à Osiris parce qu'il était un roi mort, dirigeant

(1) Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, vol. II, pl. 4, cité par De Buck, *De Godsdienstige beteeknis van den slaap, Ex Oriente Lux*, n° 4, Leide, 1939.

les forces de la terre (voir ci-dessus, fin du chap. 2) et gouvernant aussi les morts.

Osiris, chef des Occidentaux.

Osiris ressuscité ne reprenait pas son existence antérieure, c'est-à-dire qu'il ne remontait pas sur le trône. L'œuvre de Seth n'était pas entièrement détruite, car Seth lui aussi avait sa fonction reconnue dans l'ordre des choses existant. Osiris était ressuscité pour une vie dans l'au-delà ; il est représenté enveloppé des bandelettes de la momie. Il est le « chef des Occidentaux », le roi des morts.

Cette épithète : « chef des Occidentaux », qui convient bien à Osiris, ne semble cependant pas s'être appliquée à lui à l'origine. Quoi qu'aient pu croire les pauvres gens, les hommes de l'Ancien Empire qui nous ont laissé des documents s'en remettaient au roi qu'ils avaient servi en ce monde du soin de les guider dans l'au-delà. Le personnage d'Osiris ne remplaça pas d'abord à cet égard le monarque individuel. Aussi est-il compréhensible qu'Osiris ne semble pas être mentionné dans le grand temple d'Abydos avant le Moyen Empire. Les inscriptions antérieures, dont certaines remontent au début de la monarchie, mentionnent « Khentymentiou » le « chef des Occidentaux » (1). Ce dieu a l'aspect d'un chien ou chacal couché H52, à la manière d'Anubis, à qui on l'identifie souvent.

Mais le fait qu'Osiris absorba Khentymentiou [c'était déjà chose faite lorsque furent rédigés les textes des pyramides (voir ci-dessus, au début du chap. 10 ; *Pyram.*, 759 *b*, 1666 *a*), bien que les textes des temples de l'Ancien Empire n'en fassent pas mention] ne signifie pas, comme on le soutient fréquemment, qu'Osiris était un dieu des morts au sens où l'était le dieu-chacal. Entre les deux la différence est trop grande. Le chacal connaît les chemins du désert ; il conduit les morts dans les nécropoles où il est maître. Les Egyptiens avaient plusieurs dieux de ce type ; c'étaient les seigneurs des nécropoles. En outre, Anubis devint le dieu des rites funéraires — de la momification — aussi bien que des tombes. De là vient que ces divinités étaient les dieux des morts en un sens plus restreint que ne l'était Osiris.

Il est naturellement significatif qu'Osiris ait pu être de bonne

(1) Petrie, *Abydos*, II, 47 ; Ed. Meyer, *Z. aeg. Spr.*, XLI, 1904, 97-104. Même dans ces conditions, le fait que le principal dieu d'Abydos ait été le « chef des Occidentaux » ne peut guère s'être produit par hasard, en un endroit qui n'avait pas d'importance politique (la cité de This était la capitale du nome du même nom) mais devait son importance à la présence des tombes royales. Autrement dit, il nous semble possible que l'image du chacal et le titre « chef des Occidentaux » aient désigné l'ancêtre royal Osiris à l'époque thinite. Nous avons vu que le loup Oupouaout, lui aussi, représentait le roi Horus de Hiérakonpolis sous un certain aspect, apparemment celui de fils aîné de son prédécesseur (chap. 2 ; 6 *D*). Kees, *Götterglaube*, p. 330, n. 1, donne une liste de tombes royales, où « Khentimentiou, seigneur d'Abydos » est employé parallèlement à « Osiris, seigneur de Busiris » ; cela peut signifier qu'on désigne soit un dieu, soit deux. A partir de la sixième dynastie, l'identité des deux est clairement exprimée en ces termes : « Osiris Khentimentiou, seigneur d'Abydos. »

heure identifié à un dieu de nécropole. Mais il ne présidait pas seulement aux rites funéraires ou à la sépulture. En sa qualité de roi mort, il était le guide et le protecteur des défunts ; il était aussi leur prototype, parce qu'il avait atteint la vie éternelle en passant par la mort. Les mortels pouvaient le suivre dans l'au-delà et trouver la vie.

Il est vrai qu'Osiris est d'abord invoqué à côté d'Anubis. Mais la combinaison se comprend parfaitement ; on faisait appel au dieu-chacal parce que le mort entrait dans la tombe. Mais en même temps on s'adressait au guide qui avait précédé le mort dans l'au-delà. Puisque Osiris était, et resta toujours, la figure mythologique avec laquelle chaque souverain allait se confondre à sa mort, les hommes regardaient à lui pour qu'il les guidât dans la mort.

NYAKANG.

Afin de nous représenter d'une manière suffisamment vivante le rôle qu'une telle figure peut jouer dans la vie spirituelle d'un peuple, considérons un moment un dieu très analogue, adoré par les Chillouks, ces Nilotes modernes qui se rattachent aux Anciens Egyptiens. Nous avons déjà mentionné (chap. 3, *B* ; 14, *A*) Nyakang en qui, comme en Osiris, on voit un ancien roi. Comme Osiris, il est réputé avoir appris à son peuple comment on cultivait la terre. L'un et l'autre s'occupent continuellement du bien-être de leur peuple et ils exercent de l'au-delà leur influence. « Même avant que le millet soit récolté, les gens coupent quelques-uns des épis mûrissants et les enfoncent dans le chaume qui couvre la hutte sacrée. De la sorte il apparaîtra que les Chillouks croient qu'ils dépendent de la faveur de Nyakang, en ce qui concerne la pluie et les récoltes » (1), comme Osiris amène l'inondation et les moissons au profit des Egyptiens. Le dieu suprême des Chillouks n'est pas Nyakang mais Juak ; ainsi Amon-Rē est reconnu supérieur à Osiris. Comme ce dernier, Nyakang est un dieu unique avec lequel les souverains successifs se confondent. Mais sur ce point la conception de la royauté particulière aux Egyptiens présente un tableau plus compliqué que chez les Chillouks. Bien qu'Osiris soit considéré comme le ka d'Horus, et que tous deux s'unifient dans l'embrassement mystique du rituel de la succession, le roi vivant des Egyptiens n'est pas identique à Osiris ; c'est à sa mort qu'il devient Osiris. A cet égard, Nyakang équivaut à la fois à Horus et à Osiris. Il est un ancien roi, mais il est incarné par chaque roi successif, ou *ret*, tout en ayant une existence indépendante, en dehors de cette incarnation (cf. chap. 10, 11). Il est donc immortel, et, comme diraient les Egyptiens, il est le ka à la fois du roi et du peuple. On peut obtenir de ces

(1) FRAZER, *op. cit.*, p. 166. Frazer lui aussi comparait Nyakang à Osiris, mais sur des points que nous ne pouvons tenir pour très probants. Voir encore P.-P. HOWELL, *The installation of the Shilluk king*, *Man*, 1944, nº 117, et *Sudan notes and records*.

croyances une impression assez directe en lisant ce petit récit : « Un missionnaire ayant demandé aux Chillouks de quelle manière Nyakang était venu à mourir, ils furent confondus de son ignorance et déclarèrent avec une extrême énergie que Nyakang n'était jamais mort, car s'il mourait jamais, avec lui mourraient tous les Chillouks. » (D. Westermann, cité par Frazer, *op. cit.*, p. 163.)

Ce qui nous intéresse le plus ici dans les croyances des Chillouks, c'est l'occasion qu'elles offrent d'étudier une figure mythologique combinant des traits humains et divins, historiques et religieux, et douée d'une individualité tout en absorbant les personnalités de souverains successifs. Il nous est difficile de comprendre ces croyances. Nous remarquons que chaque pharaon avait son culte funéraire individuel ; chaque *ret* des Chillouks, à sa mort, reçoit un sanctuaire que l'on conserve. Quant à Osiris il était adoré à travers l'Egypte, et il se trouve un grand nombre de localités prétendant posséder sa tombe, ou, d'après la tradition venue jusqu'à nous, une partie de son cadavre. Le pays chillouk possède aussi un certain nombre de tombes de Nyakang, mais ce « sont en fait des cénotaphes, car, quoiqu'on en parle comme de ses tombes, il est bien connu que Nyakang n'est enterré dans aucune d'elles ». (Seligman, *Pagan tribes*, p. 77.)

Ainsi, les Chillouks et les anciens Egyptiens nous présentent la doctrine de l'incarnation d'un même être divin dans des individus se succédant les uns aux autres, et cela sans perdre de vue l'individualité de chaque souverain. Les Egyptiens, nous l'avons vu, admettaient l'existence de ce paradoxe, en envisageant une double destinée pour leur monarque après sa mort : en tant qu'Osiris « devenu terre », le souverain défunt perdait son individualité propre, mais, comme Osiris fils de Nout, il obtenait la renaissance individuelle dans l'au-delà. Ces vues correspondent dans la théologie à l'existence de temples pour l'adoration officielle d'Osiris, culte d'État, à côté des tombes et temples royaux.

BUSIRIS.

La comparaison entre les croyances de l'ancienne Egypte et celles des Chillouks rend moins embarrassants certains problèmes concernant Osiris, puisqu'elle permet au moins de proposer une solution par analogie. Ceci s'applique, par exemple, au fait que, même dans des textes anciens, Osiris paraît rattaché à plus d'un emplacement. Le plus important est Busiris, localité de l'est du delta, dont le nom grec signifie « maison d'Osiris ». Osiris est habituellement appelé « seigneur de Busiris », titre qui précède même « seigneur d'Abydos ». C'est pourquoi on a soutenu qu'Osiris était originaire du delta et plus particulièrement parce que le dieu de la région de Busiris, Andjeti, avait (le seul parmi les symboles anciens) une forme humaine et était muni des plumes H36, d'un crochet H27 et d'un fléau H28,

tout comme Osiris. Aussi croit-on généralement qu'Osiris tenait ces attributs d'un roi déifié du delta (1).

Il est possible que l'on ait associé Osiris à Busiris à une date reculée, mais l'hypothèse que nous venons de résumer et qui admet que le culte d'Osiris se répandit de Busiris jusqu'en Haute Egypte manque de force et ne peut être maintenue, alors que nous possédons la preuve du contraire. Plumes, crochet, fléau, ne sont autre chose que les anciens attributs de la souveraineté ; il serait aisé de renverser la théorie généralement admise et de supposer qu'un conquérant venu du Sud, comme le roi Scorpion, ait soumis une partie de l'est du delta avant le règne de Menès, et ait reçu de la sorte le titre d' « *Andjeti* (celui du district d'Andjet), celui qui commande dans les provinces de l'est ») (Sethe, *Urgeschichte*, 64 s.) ; il est même possible qu'il ait donné à la région soumise cette enseigne originale en forme de roi prédynastique (2). Cette théorie est appuyée par le fait que la coiffure d'Andjeti comprend un long ruban descendant dans le dos ; cet ornement est caractéristique de Min et d'Amon, deux divinités dont l'origine haute égyptienne ne soulève aucun doute. Mais nous donnons peu de poids à cet ordre de raisonnements hypothétiques, et nous préférons insister sur d'autres considérations.

Tout grand chef de la période prédynastique, devenu un personnage légendaire, tendait à être regardé comme Osiris une fois que le pays eut été unifié sous un roi Horus. Car ceux qui vivaient sous le régime pharaonique, et admettaient les vues cosmologiques que nous avons exposées dans les chapitres précédents, auraient jugé incompréhensibles les conditions prédynastiques ; ils ne pouvaient interpréter les traditions concernant les grands chefs du passé qu'en les appliquant à Osiris. Une situation, qui se rencontre encore en Afrique, acquérait de la sorte son caractère particulièrement égyptien. Les Yaos, par exemple, habitent une région autrefois occupée par les Anyanyas. Ceux-ci enterraient leurs chefs au sommet des collines ; les Yaos continuent d'adorer ces « dieux du pays », conjointement à leurs propres ancêtres ; ils les tiennent pour les *genii loci* de telles ou telles collines ». (Alice Werner, *The mythology of all races*, vol. VII,

(1) Ainsi JUNKER, *Die Onurislegende*, p. 64 ; SETHE, *Urgeschichte*, p. 64-66, 80-83 ; KEES, *Totenglauben*, p. 197. Dans *Götterglaube*, p. 117, KEES expose succinctement la vue courante, et chaque phrase contient une hypothèse non démontrée. Toute la construction ainsi élaborée devient superflue si l'on interprète la documentation dont on dispose pour prouver qu'Osiris à l'origine appartenait à Abydos et aux dynasties thinites. On en trouvera la démonstration ci-après, dans les subdivisions du présent paragraphe *E* intitulées *Abydos* et *La Grande Procession*.

(2) On peut chercher d'autres indices d'une influence du sud dans le nome de Busiris. GRIFFITH, *Proceedings of the soc. of biblic. arch.*, XXI, 1899, 277, a signalé que l'État de Ptahhotep, dans le nome de Busiris, contient le nom de *Nekhen*, nom égyptien de Hiérakonpolis, situé un peu au sud d'Abydos sur la rive est du Nil. Le nom de l'Etat est « Osiris de Nekhen », si l'on rectifie QUIBELL, *Ramesseum*, pl. XXXIV, rangée supérieure, quatrième en partant de la droite, d'après DÜMICHEN, *Resultate der archäologisch-photographischen Expedition*, pl. XV, nº 14, et N. DE GARIS DAVIES, *The mastaba of Ptahhetep and Akhethetep*, vol. II, pl. XVII, nº 368, et p. 37.

African, Boston, 1925, p. 117.) Il est assez vraisemblable qu'en Egypte aussi certaines sépultures vénérées de chefs prédynastiques aient survécu à l'unification du pays. Toutefois, elles devinrent des sanctuaires non pas de dieux locaux, mais d'Osiris, car chaque roi défunt devenait Osiris. De la sorte, une tradition apparemment ancienne aurait associé Osiris à toute une série de sanctuaires, et ceci, à son tour, pourrait expliquer le fait étrange que plusieurs sites, en Egypte, aient prétendu posséder le corps d'Osiris, ou une partie de celui-ci. Car l'histoire de Seth découpant le corps d'Osiris et d'Isis enterrant les membres là où elle les trouvait, c'est-à-dire dans les quatorze, seize ou quarante-deux sites qui revendiquent l'honneur d'abriter ces reliques osiriaques, peut difficilement avoir été une croyance d'origine égyptienne. Elle n'est connue que par des auteurs tardifs, qui subissaient l'influence des mythes de Dionysos et d'Adonis, et elle ne correspond pas à la conviction égyptienne d'après laquelle la conservation d'un corps intact est la première condition requise pour vivre dans l'au-delà (1). Les textes des pyramides abondent en incantations où Isis et Nephthys, Horus ou Nout « unissent » les membres du défunt Osiris ; nulle part il n'est fait allusion à un dépècement plus ancien et volontaire. Les dieux réparent les résultats normaux de la corruption du cadavre, c'est-à-dire la dissolution qui a lieu lorsqu'on enterre un corps sans le momifier et lorsque les rats et les chacals ajoutent encore aux suites de la décomposition des chairs et des tendons. Le mythe du démembrement a l'air d'être une rationalisation du fait que maintes localités prétendaient posséder la tombe d'Osiris, mais il ne peut expliquer le fait lui-même.

Busiris était l'un de ces lieux et était en rapport avec Osiris dès l'Ancien Empire. Mais, pour accepter l'opinion actuellement admise qui fait émaner de Busiris le culte osiriaque, il faudrait laisser inexpliqués un certain nombre de faits qui se comprennent si l'on admet que le centre originel du culte d'Osiris fut Abydos, en Haute Egypte.

(1) Voir l'intéressant parallèle de l' « Apothéose par noyade », où KEES a reconnu une forme tardive de cette croyance (*Studies presented to F. Ll. Griffith*, p. 403 ss.). Nous avons cité (ci-dessus, p. 165) quelques-uns des nombreux textes qui mentionnent le rassemblement des membres dépecés d'Osiris. WAINWRIGHT, dans Petrie, *The labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh*, p. 14 s., réunit des témoignages provenant des tombes susceptibles d'être interprétés comme se rapportant au démembrement volontaire de corps humains. Cependant si l'on avait eu coutume d'égaler les morts à Osiris mutilé par Seth, cela ne se serait pas fait sans que nous puissions repérer quelque régularité des procédés. Or, les cas cités montrent une extrême irrégularité dans la disposition des ossements ; encore ces cas ne forment-ils qu'un nombre infime parmi les milliers de sépultures qu'on a examinées. On est donc obligé de les considérer comme résultant d'accidents causés par des animaux, des pilleurs de tombes, etc., après quoi les corps avaient été pieusement réinhumés par des mains inconnues. Voir aussi BRUNTON, *Qau and Badari*, I, 48 ; sa conclusion négative repose sur un nombre considérable d'observations. FRAZER, *op. cit.*, p. 97-102, cite beaucoup d'exemples de démembrement ; aucun ne prouve quoi que ce soit concernant Osiris, si l'on ne part pas du principe qui fait de lui un dieu du grain. La plus ancienne littérature égyptologique qui reste dominée par le mythe se réfère souvent au démembrement. Exemples : MORET, *Rituel*, p. 73 ss. ; Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2ª, 63 s.

Abydos.

La plus importante des reliques d'Osiris, sa tête, était attribuée par la tradition à Abydos ; c'était là que plus tard on identifia à la tombe d'Osiris la sépulture de l'un des rois de la première dynastie ; et ce fut là également qu'avait lieu la Grande Procession. A partir du Moyen Empire, Abydos fut le principal centre du culte d'Osiris. On est fondé à se demander pourquoi une ville peu importante de Haute Egypte fut associée de la sorte au culte de ce dieu. Nous possédons des preuves considérables, quoique indirectes, qui donnent à penser que l'association remonte à l'origine. Il semble qu'Osiris, en tant que roi mort, fut reconnu et adoré par la maison dont provenait Menès, qui régnait sur la province de This, où se trouve Abydos. S'il en est ainsi, l'adoration d'Osiris, non pas comme dieu des morts mais comme forme mythologique du souverain défunt, était déjà établie à Abydos avant l'avènement de Menès.

Nous ne prétendons pas que ce culte osiriaque d'Abydos ait été unique. Au contraire, nous avons essayé de montrer que la figure d'Osiris représente des idées concernant la royauté qui étaient profondément enracinées en Egypte, et peut-être dans le substratum hamitique de la civilisation égyptienne. Ce fut précisément parce qu'à travers l'Egypte on considérait les chefs défunts comme continuant à agir sur les forces de la nature, que l'adoration d'Osiris, roi mort, put être acceptée dans tout le pays après que l'unification eut été accomplie par Menès. On attendrait, au reste, que les formes particulières revêtues par ce culte (comme la Grande Procession) et le nom sous lequel on adorait les rois défunts (Osiris) aient procédé de la région d'où venait la maison royale. C'est précisément ce que la documentation paraît suggérer.

La documentation se trouve dans la Théologie Memphite qui, probablement, a été composée peu après l'unification du pays, et dans certains aspects des fêtes d'Osiris célébrées à Abydos à l'époque historique. La Théologie Memphite considère comme admises les multiples et diverses relations entre Osiris souverain enseveli, le grain et le Nil ; il s'agit donc là de conceptions établies dès longtemps ; elles sont traitées plus sommairement que les nouveaux enseignements concernant Ptah, qui sont soigneusement discutés et développés pas à pas.

Or, ces nouveaux enseignements contiennent certains détails qui semblent faire allusion à la région d'Abydos. Cette région, qui avait pour centre politique This, était connue sous le nom de « grand pays », grand, là comme ailleurs, étant mis pour « le plus grand » au sens du plus ancien, faisant ainsi allusion à la colline primordiale (Junker, *Onurislegende*, p. 65 ; Sethe, *Urgeschichte*, p. 183). Il en est de même de l'épithète du dieu Ptah, c'est-à-dire Ta-Tjenen, « la terre qui a émergé » ; en plus de ce terme, la manière de représenter le dieu offre des ressemblances avec les usages d'Abydos. Ta-Tjenen porte deux

plumes au-dessus des cornes horizontales d'une variété éteinte de bélier, *ovis longipes palaeoaegypticus*, et, comme cette coiffure est aussi portée par Andjeti, on la considère généralement comme étant originaire de Basse Egypte. Mais cet argument n'est pas fondé ; la couronne paraît, au contraire, appartenir à la région de This. Les deux plumes figurent sur l'enseigne de ce nome H53, ainsi que sur celle d'Abydos H54. En outre, elles sont portées par le dieu local de This : Onouris, par le dieu-faucon de Hiérakonpolis-Nekhen H55, comme le montre une belle tête de faucon en or (Quibell, *Hierakonpolis*, vol. I, pl. XLI), et par le dieu Min de Koptos H51, de qui Amon en hérita. Or, Nekhen et Koptos faisaient partie du territoire soumis à Menès et à sa maison (1).

Les attributs que Ta-Tjenen semble s'être assimilés en les recevant de cette région attirent notre attention vers un rapport possible entre Abydos et les principaux enseignements de la Théologie Memphite. Nous savons que le trait le plus nouveau de cette théologie était de prétendre que la Cause Première fut la terre, et non pas le soleil. Il est clair que cette doctrine peut être plus ou moins redevable à une croyance qui attribuait une grande influence au roi mort « devenu terre », croyance que nous pouvons supposer avoir été celle d'Abydos, si Osiris en était réellement originaire. Or, le fondateur de la Théologie Memphite venait de la même région ; ceci augmente la vraisemblance de l'hypothèse d'après laquelle les ressemblances entre les dogmes du temple de Ptah dans la nouvelle capitale et les croyances d'Abydos doivent être expliquées comme des emprunts du site le plus récent au site le plus ancien. Ceci s'applique à des symboles comme la couronne de plumes, à des noms comme « le grand

(1) Les arguments concernant cette couronne sont aussi peu concluants en faveur d'une origine basse égyptienne que, pour l'origine basse égyptienne d'Osiris, ceux qui concernent Andjeti. Cependant, la plupart des auteurs considèrent l'association de la couronne de plumes et d'Andjeti comme un motif suffisant pour lui attribuer une origine basse égyptienne. L'exposé d'Adb el Monem Joussef Abubakr, *Untersuchungen über die ägyptischen Kronen*, Berlin, 1937, passe à côté de la question. Selon lui, les plumes et les cornes représentent la Basse Egypte dans la combinaison de la couronne *atef*. Remarquons que, contrairement à ce que croit cet auteur, sur un relief actuellement à Berlin (*ibidem*, pl. 10 et p. 40), ce n'est pas Ouadjet qui couronne Niouserrē de l'atef. La déesse se tient seulement à côté du roi pendant son intronisation. En dehors de cela l'argumentation d'Abubakr est similaire à celle de Junker (*Onurislegende*, p. 64 ; *Mitteilungen des deutschen Instit. für ägyptische Altertumskunde in Kairo*, III, 166) ; ni l'un ni l'autre ne prouve l'origine basse-égyptienne des plumes. Les deux plumes ainsi que les cornes de bélier apparaissent dans l'hiéroglyphe *ity*, roi, et les deux plumes sont les attributs caractéristiques de la royauté dans le Mystère de la Succession, où le couronnement s'effectue lorsqu'elles sont placées sur la tête du nouveau roi. Elles jouent un rôle analogue dans la fête Sed ; cf. Naville, *Festival hall of Osorkon II*, pl. XIV, nº 1 : « Horus apparaît ; il a revêtu les deux plumes. » Le rôle des plumes est peut-être la survivance directe d'une coutume observée par la maison de Menès, et peut-être aussi par d'autres chefs prédynastiques ; en tout cas, elle rend improbable l'origine basse-égyptienne de leur emploi ; cf. ci-dessus, *Busiris*. Sethe aurait aimé associer, comme nous le faisons, Ta-Tjenen à This, mais il en fut empêché parce qu'il croyait à l'origine nordique d'Osiris ; cf. *Dramatische Texte*, p. 34 ; *Urgeschichte*, p. 183 s.

pays », et au fait général qu'un dieu chthonien soit investi du suprême pouvoir créateur.

La Grande Procession.

A Abydos, l'élément distinctif du culte d'Osiris était la Grande Procession. C'était une solennité éminemment locale ; on venait de tout le pays pour y participer. De telles observances ont un caractère fort traditionnel, et il est significatif que la Grande Procession, célébrée sur un emplacement où les premiers rois furent enterrés, conserva apparemment à travers toute l'époque historique certains traits des funérailles royales. En outre, Osiris comptait comme l'un de ces rois d'autrefois, ou plutôt il représentait chacun d'eux.

La Grande Procession est décrite par un certain Ikhernofret, qui, sous Sésostris III, alla représenter le roi à la solennité :

J'organisai la procession d'Oupouaout quand il alla combattre pour (venger, soutenir) son père.
Je repoussai ceux qui se révoltaient contre la barque de Neshemet, et j'écrasai les ennemis d'Osiris.
Je disposai la Grande Procession et j'accompagnai le dieu sur son chemin.
Je fis naviguer la Barque divine et Thoth guida le voyage.
J'ornai d'un dais la barque appelée « Celui qui rayonne en vérité, le seigneur d'Abydos », et je mis sur lui (Osiris) de magnifiques bijoux quand il alla dans la localité de Peqer.
Je dirigeai le sentier du dieu vers sa tombe à Peqer.
Je combattis pour Ounerefer (Osiris) en ce jour de ce grand combat et j'écrasai tous ses ennemis sur les bancs de sable de Nedyt.
Je le fis embarquer dans la barque qui portait sa beauté.
Je remplis de joie les cœurs des déserts de l'est. Je mis la jubilation dans les cœurs des déserts de l'ouest, lorsqu'ils virent la Beauté de la barque de Neshemet.
Elle atterrit à Abydos et ramena Osiris, le chef des Occidentaux, le seigneur d'Abydos, dans son palais (1).

Le ton caractérise bien un culte célébrant un dieu ressuscité ; cependant, les rites que décrit Ikhernofret semblent s'approprier au culte non pas d'un « dieu mourant » mais d'un roi mort. Il n'est pas en premier lieu question d'un retour d'Osiris au pays des vivants. A cet égard, le contraste avec le « dieu souffrant » de la Mésopotamie est complet. La cérémonie ne possédait pas le caractère d'un drame de la passion ; on s'abuse en supposant, ce qui arrive souvent, que la mort du dieu, quoique n'étant jamais mentionnée, était représentée (exemple : Schäfer, *op. cit.*, p. 24). Dans ce texte aussi bien que dans tout autre rituel, on ne discerne pas la moindre allusion qui permettrait de supposer que le terrible événement de la mort du dieu ait eu lieu devant les participants. Au contraire, tous les rites ont pour donnée première, pour raison d'être, le fait qu'Osiris est

(1) D'après Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III*, dans Sethe, *Untersuchungen zur Geschichte und Alterumskunde Aegyptens*, vol. IV (traduction revue par le Dr J. A. Wilson).

mort, victime à venger, à soutenir, à défendre, mais résidant, pendant toutes les célébrations, dans l'au-delà.

En second lieu, il est frappant de constater que le texte d'Ikhernofret ne mentionne pas Horus. Horus est par excellence le vengeur de son père ; ceci est un lieu commun, dans les textes concernant le dieu aussi bien que dans les textes royaux. On ne s'explique pas cette omission ; peut-être n'est-ce qu'une question de noms ; il semble qu'Horus apparaisse sous les traits d'un des participants. Si nous considérons la célébration comme la représentation d'un mythe, il n'y a pas de place pour une pareille supposition. Car dans la mythologie, et par conséquent dans le culte d'Osiris en tant que dieu, Horus apparaît seul. Mais ce fait même donne à penser que la Grande Procession ne concerne pas le mythe d'Osiris sous sa forme tardive, mais le mythe de la royauté et les rites de la royauté où les personnages d'Horus et d'Osiris avaient à l'origine une place définie. En fait, un autre dieu joue ici le rôle d'Horus. C'est Oupouaout, qui figure dans le texte d'Ikhernofret comme principal vengeur d'Osiris, et Oupouaout, nous l'avons vu (chap. 2 ; 5, *B* ; 6, *D* ; 7, *B*), peut désigner le pharaon, incarnation terrestre d'Horus. Le début de l'inscription ne devient compréhensible que si l'on admet que le texte se référait à l'origine à un rite royal. Si Oupouaout représente le pharaon sous son aspect de fils aîné, cela donne un sens à la phrase qui dit que le dieu-loup « alla combattre pour son père ». Mais dans la mythologie, et, par suite, dans le culte, aucune relation avec Oupouaout ne joue le moindre rôle. L'hypothèse d'après laquelle Oupouaout primitivement désignait le roi se trouve appuyée par ce que nous lisons sur une stèle du Moyen Empire : « Les grands et les nobles baisent la terre devant Oupouaout quand il fait la course de This » (Kees, *Totenglauben*, p. 350 ; Louvre, *C*, 15), car cette description, qui se rapporte probablement à la Grande Procession (1), semble décrire l'assistance de la cour à un rituel auquel le roi participe en qualité d'Oupouaout, plutôt qu'à une observance purement religieuse.

Un texte des pyramides (cité ci-dessus, p. 167), qui présente des parallèles avec l'inscription d'Ikhernofret, confirme l'interprétation de la Grande Procession en tant que représentation de l'enterrement d'un roi défunt, car ce texte traite nettement d'une inhumation royale, tout en débutant par des phrases qui peuvent être considérées comme résumant la Grande Procession. Ce texte dit que le roi, Horus (Oupouaout en certaines circonstances), vient chercher son père, et que Thot, qui prit aussi part au voyage en bateau à Abydos, repousse les ennemis quand ils « se révoltent contre la barque de Neshemet ».

D'après la stèle d'Ikhernofret, la Grande procession prenait fin

(1) Ce serait une coïncidence, à laquelle nous avons de la peine à croire, qu'il y ait eu une autre « course » ou « procession » d'Oupouaout, dans le nome de This, outre la Grande Procession.

lorsque Osiris avait été amené non pas dans son temple mais dans son « palais » ; rappelons-nous que les rois défunts d'Ouganda accordent des audiences comme ils le firent pendant leur vie dans les bâtiments où leurs restes sont conservés. Le roi Neferhotep sait que « les pylônes de ton temple (du temple d'Osiris) sont les portes (menant au) champ de roseaux ». En outre, le tableau que ce Neferhotep, roi de la treizième dynastie, donne de son activité à Abydos et de sa participation à la Grande Procession est entièrement présenté dans le cadre de la royauté :

Ma majesté est le soutien (vengeur) de son père Osiris. Je le formerai (littér. : l'engendrerai)... comme ma majesté a lu dans les livres, qu'il resplendit comme roi de Haute et Basse Egypte, à sa sortie du corps de Nout.

Je suis son fils, son soutien, son image qui sortit de lui, le chef dans la grande salle de son père, à qui Geb donna son héritage, avec l'approbation de l'Ennéade.

Je suis dans son grand office que Rē (me) donna. (Je suis) un excellent fils qui forme (littér. : engendre) celui qui le forma (litt. : le porta) (1).

On peut considérer ce texte comme décrivant l'instauration, par le fils du défunt, du culte funéraire d'un roi mort. De plus, l'insistance sur la « formation » du dieu, la fabrication de statues, trouve un parallèle dans l'attention que même la brève inscription d'Ikhernofret attache à la fabrication de statues, de palanquins, d'un dais, d'ornements pour le dieu. On a souligné à bon droit que ces détails paraissent avoir constitué un élément essentiel des cérémonies d'Abydos (2) ; ils rappellent, bien entendu, les préparatifs compliqués de l'équipement funéraire pour les obsèques royales.

Les manœuvres des barques avaient lieu sur le lac d'Abydos, qui représentait les eaux séparant le monde des vivants du monde des morts (cf. ci-dessus, chap. 10 ; 13, *B*) ; le roi mort, au cours de sa traversée, pouvait, grâce aux combats rituels (3), surmonter le danger symbolisé par les eaux. Nous avons rencontré l'un de ces simulacres lors de l'érection du pilier Djed, autre rite de résurrection d'Osiris dans l'au-delà.

Une fois de plus on se rappelle les usages funéraires, lorsqu'on lit que, vers la fin de la Grande Procession, Osiris s'embarquait sur une « barque ». Le mot employé là est *wrt*. Ce « vaisseau » était d'usage dans les funérailles à l'Ancien Empire ; on le trouve dessiné dans quelques tombes. Cf. Wilson, *Funeral services of the Egyptian Old Kingdom*, *Journ. of Near Eastern studies*, III, 1944, Chicago,

(1) D'après PIEPER, *Die grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos*, *Mitteil. der vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft*, vol. XXXII, 1929.
(2) *Ibidem*, p. 14-16 ; voir aussi SCHÄFER, *op. cit.*, p. 15 s.
(3) De même dans d'autres sanctuaires d'Osiris. HÉRODOTE, dans sa description de Saïs, mentionne une étendue d'eau circulaire. « Sur ce lac ils représentent pendant la nuit l'histoire des vicissitudes du dieu, rite que les Egyptiens appellent les mystères » (II, 171).

spéc. p. 206 ss. C'était, en réalité, un traîneau en forme de bateau, sur lequel on posait le cercueil pour le tirer jusqu'à la nécropole, dans le désert. Il est significatif que, sur l'inscription d'Ikhernofret, les « habitants du désert », les morts dans la nécropole (représentés sur l'un des reliefs où l'on voit l'*wrt*), se réjouissent à la vue d'Osiris, après qu'il a embarqué sur *l'wrt*. A Abydos, à la fin de la fête, la statue d'Osiris placée dans la barque Neshemet était apparemment ramenée en la tirant à travers le désert depuis la « tombe de Peqer ». Car, tandis que les morts étaient enterrés dans leurs sépultures et que la cérémonie finissait là, la statue du dieu était ramenée dans son temple. Néanmoins, la localité de Peqer gardait le caractère d'un ancien tombeau royal. Elle est représentée sous l'aspect d'un tertre au-dessus (ou autour) duquel sont plantés des arbres (1) ; à Abydos, cette forme a été donnée à un cénotaphe que construisit le roi Seti Ier, et qu'entourent trois fosses creusées jusqu'au niveau de l'eau souterraine (écoulement d'Osiris) (2). Les arbres autour du cénotaphe, comme ceux du tertre de Peqer, illustrent l'ancienne croyance africaine selon laquelle le roi défunt revit dans toute vie issue de la terre. Ainsi, l'endroit vers lequel la procession se dirigeait, aussi bien que le nom de la « barque » qui portait le dieu, rappellent les obsèques royales, et même le mot « Grande Procession » *prt. c3t* signifiait à basse époque « grande lamentation de deuil » ; le décret de Canope lui donne comme équivalent *mega penthos* (Schäfer, *op. cit*, p. 25).

Le prototype funéraire de la Grande Procession peut se déduire du trait le plus caractéristique de la localité où on la célébrait. Des rois furent réellement enterrés à Abydos durant les première et deuxième dynasties. La grandiose vallée, qui s'ouvre dans la falaise occidentale, en face de laquelle les rois sont enterrés, donna probablement naissance à la tradition qui plaçait là l'entrée du monde inférieur. Nous avons trouvé cette croyance dans plusieurs des textes des pyramides cités plus haut (chap. 10), et elle peut expliquer la présence d'un cimetière royal datant du début de l'histoire en cet endroit. La tombe attribuée à Osiris aura naturellement été localisée dans cette nécropole si, comme nous le croyons, Osiris était l'ancêtre mythique de la maison de Menès. En accord avec cette hypothèse, il se trouve qu'Osiris apparaît dans les textes des pyramides comme l'un des rois défunts de Haute Egypte, une « âme de Nekhen » à tête de loup (*Pyram.*, 2108 *a* ; voir ci-dessus, chap. 7, *C* ; ceci fournit encore un argument contre l'origine busirite d'Osiris). Ces textes conservaient donc une tradition des plus anciennes, quand ils parlaient d'Osiris comme de cet « esprit qui est dans Nedyt..., pouvoir qui est dans le nome de This ».

(1) SCHÄFER, *Zeitschr. aeg. Spr.*, XLI, 1904, p. 107-111. C. ROBICHON et A. VARILLE, *Description sommaire du temple primitif de Médamoud*, le Caire, 1940, p. 15-20.
(2) FRANKFORT, *The cenotaph of Seti I at Abydos*, p. 11.

Le roi des morts.

Si Osiris fut à l'origine une figure mythologique exprimant la notion égyptienne de la royauté, il reste à expliquer, plus en détail que nous ne l'avons fait jusqu'ici (aux chap. 4 et 10), comment ce chef défunt, adoré parce que la communauté voyait en son guide un intermédiaire entre l'homme et la nature, devint un dieu à qui chaque Egyptien s'identifiait en mourant et à qui il s'en remettait pour son salut personnel.

Ce changement, l'un des plus profonds qu'ait subis la religion égyptienne, autrement si stable, peut être suivi en détail. Son point de départ fut l'adoration d'Osiris en tant que roi défunt continuant, même dans la mort, à exercer sa puissance. Mais ses bienfaisantes activités générales, comme Osiris «devenu terre», ne supplantaient pas, nous l'avons vu, les liens plus personnels qui l'avaient associé à ses successeurs. De là les grands groupes de tombeaux entourant ceux des rois de la première dynastie, et les dispositions correspondantes dans les nécropoles des quatrième et cinquième dynasties. Il est évident que le roi qui pendant sa vie avait « maintenu les cœurs en vie » pouvait diriger ses loyaux sujets à travers la crise de la mort, dans un au-delà bien ordonné. A cette époque, les hommes fondaient leur propre espoir de vie posthume sur leur relation antérieure avec le monarque décédé. Mais, lorsque la royauté vint à s'affaiblir vers la fin de l'Ancien Empire, la confiance envers des souverains individuels ne se justifia plus. L'anarchie de la première période intermédiaire que l'on ne pouvait comprendre (cf. au début du chap. 4), détruisit chez les Egyptiens tout optimisme. On a vu comment la désillusion de cette époque amena à poursuivre des investigations pour dégager les valeurs suprêmes et les normes morales qui jusqu'alors avaient été sous-entendues et tenues pour établies, plutôt que proclamées (1), en tout cas, alors que les rois individuels perdaient de l'autorité au point de n'avoir plus la possibilité de maintenir leur domination sur toute l'Egypte, la prétention d'étendre leur pouvoir au delà du tombeau paraissait absolument absurde. L'agitation n'affecta pas la figure traditionnelle d'Osiris roi mort, ressuscité dans l'au-delà et vivant sous les formes variées de la vie qui procède de la terre. Comme les Egyptiens ne pouvaient concevoir l'ordre que dans le cadre de la royauté, ils virent alors l'au-delà comme étant sous le gouvernement d'Osiris. Alors que l'Etat se désintégrait et que le pharaon perdait ses prérogatives, le roi défunt, sous sa forme la plus générale, devint roi des morts :

> Ils sont tous à toi, tous ceux qui viennent à toi,
> Grands et petits, ils t'appartiennent,
> Ceux qui vivent sur la terre, tous ils t'atteignent,
> Tu es leur maître ; il n'y a personne en dehors de toi.
> (Stèle du Louvre C 218 ; Kees, *Lesebuch*, p. 17, nº 22.)

(1) Breasted, *Development of religion and thought in ancient Egypt*. Dans *The dawn of conscience*, Breasted concentre son argumentation sur ce point.

On peut objecter que le développement ainsi esquissé ne s'étendit qu'aux gens ayant été dans l'entourage plus ou moins immédiat du souverain, et qui maintenant transposaient leur allégeance de la personne du roi à son prototype. Mais ceux-là donnaient le ton au reste du pays d'Egypte. La plus ancienne identification d'un particulier avec Osiris se présente vers la fin de la sixième dynastie. (Kees, *Totenglauben*, p. 262, cf. Petrie, *Denderah*, pl. III ; Capart, *Chambre funéraire de la VIe dynastie*, pl. I ss.) Les petits fonctionnaires et bourgeois, dans la mesure où ils purent posséder des sépultures assez importantes pour qu'elles aient subsisté jusqu'à nous, montrent la nouvelle allégeance et l'identification à Osiris à partir du Moyen Empire. Nous venons de parler de l'identification à Osiris, qui en fait fut au centre du culte funéraire en Egypte après l'Ancien Empire. C'est une innovation curieuse, mais elle est facile à comprendre. Lorsque se brisa la confiance envers le souverain vivant comme champion de ceux qui le suivaient, en ce monde et dans l'au-delà, Osiris ne convenait pas entièrement pour lui être substitué. C'était une figure passive, non un guide agressif, apparemment qualifié pour réprimer les puissances hostiles cachées dans l'au-delà. Il fallait donc s'attendre à un changement d'attitude envers le roi des morts.

Or, le peuple connaissait le culte d'Osiris comme étant un culte rendu par son fils Horus, le souverain vivant. Tout Egyptien, de même, dépendait de son propre fils, pour assurer son culte funéraire qui lui permettait d'entrer sain et sauf et de vivre une vie bienheureuse dans l'au-delà. A cet égard, Osiris ressemblait au commun des défunts, et pour ces esprits portés à forger des mythes, la ressemblance tourna bientôt à l'identité. Dès lors, l'identification de tous les morts à Osiris était moins hors de proportions qu'il ne l'eût semblé à première vue, puisque aussi bien la différence essentielle entre la royauté et les gens ordinaires avait été amoindrie sous l'action des événements politiques durant la Première Période Intermédiaire. Dans le culte funéraire populaire l'origine royale d'Osiris était interprétée ; dépendant de son fils, Osiris devenait le prototype idéal des morts bienheureux, leur roi divin qui avait goûté lui-même à la mort, celui que chacun devait imiter et à qui l'on pouvait faire appel pour être soutenu au cours du redoutable voyage vers « l'occident ». En jouant ce rôle dans le culte funéraire populaire, Osiris ne présente que peu de traces de la complexité qui le caractérisait à l'origine. On faisait parfois allusion à sa résurrection dans la végétation, dans la crue du Nil, dans Orion ou dans la lune, mais cette idée n'avait pas beaucoup d'importance concernant le commun des mortels ; elle tenait à la conception particulière de la royauté prévalant en Egypte. Les gens participaient aux fêtes publiques célébrant la manifestation du dieu dans les phénomènes naturels, mais leurs relations plus personnelles avec lui se limitaient au problème extrêmement important de la félicité individuelle dans

l'au-delà. Puisque ceci se réalisait par l'identification avec un dieu irréprochable, il ne pouvait être question d'un développement de valeurs éthiques à substituer aux qualités d'un dieu-nature qui s'était atrophié dans le roi des morts (1).

L'identification avec Osiris suscitait le désir d'imiter aussi étroitement que possible les moyens par lesquels il avait accompli le passage de la vie à la renaissance en traversant la mort. Ces moyens, on les connaissait parfaitement ; ils n'étaient autres que le rite royal des funérailles. Ainsi s'instaura un procédé qui persista sans jamais subir d'éclipse : l'homme du commun, le simple particulier usurpa les prérogatives royales et les usages funéraires qu'elles comportaient. Au Moyen Empire, on trouve peints dans les sarcophages divers objets dont le mort pouvait avoir besoin dans l'au-delà, y compris des couronnes, des sceptres et d'autres insignes de la royauté (2). Un peu plus tard, et surtout au Nouvel Empire, cette vulgarisation du rite royal va si loin que nous trouvons des statues portant la couronne de Basse Egypte portées dans la procession funéraire de tout notable thébain, tandis que ceux qui menaient deuil, peut-être des professionnels, qu'on louait, étaient doués de titres qui, à l'époque des constructeurs des pyramides, avaient été réservés aux plus hauts fonctionnaires (3).

La nouvelle doctrine conférait une importance sans précédent à l'emplacement de l'inhumation ; on estimait avantageux d'être enterré à Abydos, le plus ancien cimetière royal, ou au moins d'y être représenté par un cénotaphe ou une stèle funéraire. Il est même possible que les voyages en bateau à Abydos, représentés dans des tombeaux à partir de la cinquième dynastie, aient été entrepris, ou supposés entrepris, afin de gratifier le défunt d'un simulacre d'enterrement dans ce lieu sacré. Il était particulièrement avanta-

(1) Au contraire, quand on admit qu'Osiris, étant le roi des morts, les jugeait, on sentit qu'il serait absurde pour le défunt, se dénommant Osiris un tel, de réciter face à face avec son juge une longue liste de péchés qu'il n'avait pas commis. Un charme était apporté pour faire taire le cœur qui eût pu témoigner contre le sujet lui-même, et détruire de la sorte les effets de la récitation. Voir H. Junker, *Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Aegyptern, Internat. Woche für Religionsethnologie*, Milan, IV, 1925, 276-290.

(2) Publiés par Jéquier, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire, Mémoires de l'instit. franç. d'archéol. du Caire*, vol. XLVII, le Caire, 1921.

(3) Même au Moyen Empire : Gardiner et Davies, *The tomb of Antefoker* ; Blackman, *The rock tombs of Meir*, vol. III, pl. 23. Et ils chantent des hymnes royaux, tels que « le Dieu vivant », cité dans Gardiner-Davies, *The tomb of Amenemhet*, pl. XI. Nouvel Empire : Kees, *Totenglauben*, p. 360-364. Un autre exemple datant du Moyen Empire est mentionné par Kees, *ibidem*, p. 248 ; le fait que les textes inscrits sur les sarcophages du Moyen Empire comprennent beaucoup de textes des pyramides (c'est-à-dire concernant à l'origine le roi) est en lui-même révélateur. Mais nous ne concluons pas avec Kees (p. 161 ss.) que l'absence, dans les sépultures de l'Ancien Empire, de textes relatifs au sort des défunts dans l'au-delà prouve que la pensée des simples particuliers ne dépassait pas alors le fait même de l'enterrement. Il est très possible que de tels textes aient fait partie du rituel prononcé sur les tombes. On admet généralement que les textes des pyramides eux-mêmes avaient depuis longtemps fait partie du rituel avant d'être gravés pour la première fois dans la pyramide du roi Ounas, de la cinquième dynastie.

geux de se trouver là pour participer à la Grande Procession, qui célébrait la résurrection d'Osiris. Ainsi, l'enterrement du simple particulier revêtait les formes de l'enterrement osiriaque, c'est-à-dire royal archaïque.

Il convient de souligner que l'identification des morts à Osiris était un moyen en vue d'une fin : l'obtention de la résurrection dans l'au-delà. La même observation s'applique aux traits matérialistes qui sont en pleine évidence quand on lit les inscriptions funéraires. Ils ne trahissent ni l'exclusive préoccupation du bien-être matériel, ni des attentes hédonistiques pour la vie posthume. Les Egyptiens ne pouvaient concevoir aucune existence indépendante des exigences et besoins de celle qu'ils connaissaient (cf. ci-dessus, chap. 5, *A*). Bien que l'approvisionnement en vivres et autres articles tienne une grande place dans les textes funéraires et prédomine entièrement dans les peintures et les bas-reliefs des tombes (car même les scènes de la vie de tous les jours montrent la nourriture et les autres choses nécessaires en voie de production), tout ce vaste appareil n'est rien de plus qu'une préparation pour la vie future et non son essence. En dernière analyse, le désir des Egyptiens, quoique revêtant plus d'une forme, pouvait toujours se ramener au vœu de rejoindre le bienheureux cycle du soleil, des astres, des saisons, de ne plus faire qu'un avec le rythme immuable de la nature.

Au chap. 10 nous avons cité des récits du circuit. Nous avons vu qu'habituellement les morts étaient supposés le rejoindre dans le monde inférieur, et que quelquefois Abydos est mentionné tout spécialement comme point de départ de bon augure. En tout cas, les défunts allaient vers l'Occident. Osiris était le « chef des Occidentaux ». Le soleil semble entrer dans la terre à l'ouest ; de même, les étoiles. Puisque celles-ci sont les flambeaux de la nuit, et que la nuit appartient au monde inférieur, parce que la vie appartient au jour, le mot *dat*, « monde inférieur », a pour hiéroglyphe une étoile H56 (1) ; les étoiles sont les habitants du monde inférieur, et par conséquent elles obéissent à Osiris : « Le firmament et ses astres lui obéissent ; les grandes portes sont ouvertes pour lui. Il y a jubilation pour lui dans le ciel du sud et adoration pour lui dans le ciel du nord. Les astres impérissables sont sous son gouvernement. » (Cf. Erman-Blackman, *Literature*, p. 142.)

Ce texte suggère, en outre, qu'Osiris, étant le maître des étoiles, était aussi conçu comme le seigneur du circuit, car l'acclamation qui le salue, de la part des astres, des côtés nord et sud du ciel, représente une démonstration de chacun des côtés de la route circulaire qui va d'est en ouest à travers le ciel, et d'ouest en est à tra-

(1) Kees, *Totenglauben*, p. 91 ss., envisage des complications inutiles parce qu'il ne tient pas compte de cette identification entre le ciel nocturne et la mort. Sethe, *Kommentar*, I, 47-52, essaye de localiser *dat*, mais se heurte aux mêmes difficultés que lorsqu'il s'agit du champ de roseaux. Car *dat* est le monde des morts, et les morts se meuvent dans le circuit cosmique. Cf. ci-dessus la fin du chap. 10, et p. 172, n. 1.

vers le monde inférieur, Amon-Rē est acclamé exactement de la même manière. (Kees, *Lesebuch*, p. 5.)

Osiris et Rē.

Osiris, comme souverain du monde inférieur, apparaît parfois semblable à un véritable Pluton, roi de l'hadès, correspondant à Rē dans le ciel, « (Osiris), lui qui apparut sur le trône de son père (Geb), tel Rē quand il se lève à l'horizon pour pouvoir éclairer celui qui était dans les ténèbres (1) ». (Cf. ci-dessus, chap. 5, *A*.) Cependant, Osiris n'était pas réellement considéré comme un égal du créateur, — non pas à cause de son caractère chthonien, car nous avons vu qu'en la personne de Ptah le pouvoir résidant dans la terre pouvait être reconnu comme pleinement égal à celui du soleil ou des troupeaux, — mais parce qu'Osiris restait toujours une figure en quelque mesure ambiguë. Jamais on n'oubliait qu'il était un roi mort, même si ses adorateurs le traitaient comme l'un des grands dieux. Si, par exemple, dans un charme d'amour, Rē-Harakhti et les sept Hathors étaient invoqués pour favoriser la requête de l'amant, et que celui-ci voulût renforcer sa prière en y ajoutant des menaces, ce n'était pas aux dieux invoqués qu'il osait s'en prendre, mais c'était uniquement à Osiris : « Si vous (les dieux) ne la faites pas venir à moi, alors je mettrai (le feu) à Busiris et brûlerai Osiris (2). »

Les textes mythologiques également distinguent avec rigueur Osiris des grands dieux, spécialement de Rē. Dans l'un d'eux, vraiment plein d'intérêt, Osiris interroge Atoum, avec toute l'anxiété qu'un Egyptien pouvait éprouver concernant sa destinée dans l'au-delà. Atoum est caractérisé comme la puissance souveraine ; il rassure son interlocuteur, qui répond en exprimant à la fois de la reconnaissance et une persistante inquiétude. (*Livre des Morts*, chap. 175 ; Kess, *Lesebuch*, p. 27, n° 40.) Quelquefois, le contraste présente une allure folklorique, versant dans le grotesque (Kees, *Zeitschr. aeg. Spr.*, LXV, 73 ss.). Certain texte commence par acclamer Osiris qui est parvenu à monter sur le trône de Rē. Osiris met la couronne de Rē « pour que les dieux puissent le craindre », mais l'apprenti sorcier ne pouvait se mesurer avec la magie du maître. « Alors Osiris tomba malade de la tête à cause de la chaleur de la couronne de Rē qu'il portait. » Rē « revint chez lui » et trouva Osiris « assis dans sa maison, la tête enflée par la chaleur du diadème ». Rē eut à tirer du sang et du pus pour guérir Osiris. Même le grand hymne que Ramsès IV fit inscrire à Abydos en l'honneur d'Osiris et qui débute en proclamant que ce dieu est plus mystérieux que les autres (lui qui est la lune, le Nil et le roi du monde inférieur), reconnaît en Rē le souverain incontesté ; Osiris est admis à partager son trône. « Lorsque Rē apparaît

(1) Erman-Blackman, *Literatur*, p. 143.
(2) Paul Smither, *Journ. eg. arch.*, XXIV (1941), 131 s. ; cf. Gardiner, *The attitude of the ancient Egyptians to death and the dead*, Cambridge, 1935, p. 39, n. 17.

journellement et atteint le monde inférieur pour gouverner ce pays et aussi les (autres) contrées, alors toi (Osiris) aussi, tu t'assieds là comme lui. Ensemble vous êtes appelés « l'âme unie » (1). »

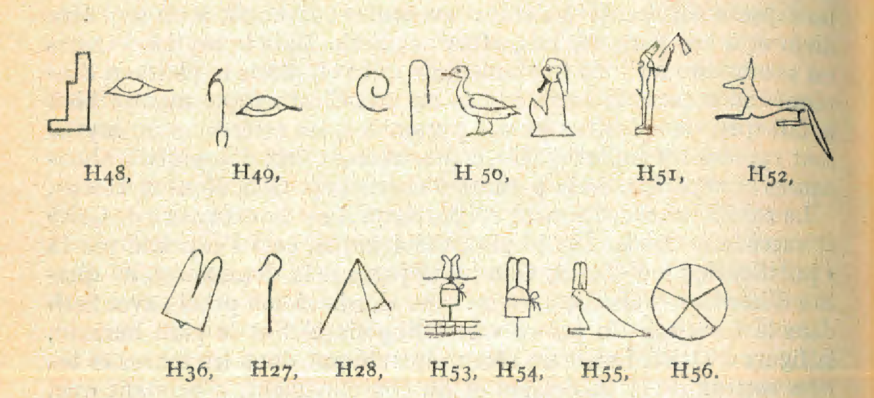
Tel que nous le connaissons, Osiris est une simple expression de la pensée, mais d'une pensée spéculative, orientée vers le mythe ; figure imaginée concrètement et revêtue de significations multiples. Conjointement à Horus, il incarne cette conception particulièrement égyptienne de la royauté comme une institution englobant deux générations. Comme roi mort il est une force de la nature, et comme roi enterré on le considère plus spécialement sous l'aspect de la vie nouvelle émergeant de la terre. Ces différents aspects, le mythe d'Osiris les traite comme les épisodes d'un récit, forme inhérente à l'imagination naïve, et habituelle à la pensée créatrice de mythes. Si la réflexion, en distinguant les formes variées du dieu, risquait de détruire l'unité du personnage d'Osiris, le mythe agissait en sens inverse de cette tendance centrifuge ; car il réduisait les aspects différents à l'état d'aventures survenant à un seul être divin et à ses parents, Isis, Horus et Seth. Mais le mythe d'Osiris est secondaire à l'idée fondamentale qui voit dans le pharaon l'intermédiaire entre la société et la nature. C'est ce que montre bien le fait que, dans les textes des pyramides, les références au mythe sont rapides ou superficielles, contrairement aux discussions, abondantes et répétées, de la parenté d'Osiris avec Geb, Nout et Horus.

Le roi Horus est vraiment roi parce qu'il est la « semence de Geb » et succède à Osiris. Sur le plan théologique, ceci s'exprime par la « justification » d'Horus, Geb lui adjugeant la domination en qualité d'héritier d'Osiris, avec ou sans allusion à son procès avec Seth dans la « maison du prince » à Héliopolis (2). Sur le plan humain, la figure d'Osiris jouait un rôle prépondérant dans les textes et les rites royaux de la succession et du couronnement, cependant que, comme roi des morts, son importance redoublait aux yeux du commun des mortels.

Il semble vain de se demander si le mythe et le personnage d'Osiris reposent sur quelque fondement historique, ou, en d'autres termes,

(1) Kees, *Lesebuch*, p. 17. La curieuse désignation d'Osiris en tant que « père » de Rē (Lange et Neugebauer, *Papyrus Carlsberg*, n° 1, p. 22 s.) résulte de l'identification d'Osiris à la crue du Nil, et par suite à Noun. Puisque Noun entoure la terre et qu'en conséquence le soleil, à chaque aurore, se lève en sortant de Noun, comme il le fit le jour de la création (*ibidem*, p. 16, l. 8, et de nombreux textes), les eaux — et, dès lors, Osiris — peuvent être dites l'un des parents de Rē. Le fait que cette combinaison resta absolument dépourvue de conséquences lui donne le caractère d'une métaphore. On peut la comparer à l'image d'Osiris « entourant le monde inférieur », Bonomi-Sharpe, *The alabaster sarcophagus of Oimeneptah I*, pl. 15 ; M. A. Murray, *The Osireion*, pl. 13.
(2) *Pyram.*, 956-961, contient une très ancienne allusion au procès entre Horus et Seth. Comme exemple datant du Nouvel Empire, voir le grand hymne à Osiris sur la stèle du Louvre C. 286. Comme exemple tardif, refondu en manière de conte populaire, voir Gardiner, *Papyrus Chester Beatty n° 1 : The contendings of Horus and Seth*, Londres, 1931. Sur le caractère populaire de cette histoire, voir A. de Buck, *Orientalia*, VIII, 1939, 378 ss.

de rechercher s'il y eut jamais un roi de qui les actions et le sort contribuèrent à fixer l'histoire d'Osiris. Toute compréhension de ce dieu, le plus égyptien de tous, devient impossible si l'on entreprend de déterminer laquelle des deux conceptions : Osiris roi mort ou Osiris dieu cosmique exista la première. En réalité, l'une et l'autre ne sont et n'ont jamais été distinctes ; ce sont deux aspects d'une seule et même conception, remontant en Egypte à une antiquité immémoriale : à savoir que le roi est un dieu qui établit une harmonie entre la société et la nature, harmonie dont le bienfaisant pouvoir se ressent même au delà du tombeau.



LIVRE II

LA MÉSOPOTAMIE

Ve PARTIE

LES FONDATIONS DE LA ROYAUTÉ

CHAPITRE XVI

LES FORMES HISTORIQUES DE LA ROYAUTÉ EN MÉSOPOTAMIE

A. — Les débuts et la démocratie primitive.

En Mésopotamie comme en Egypte, la royauté surgit au commencement des temps historiques. Mais elle était beaucoup plus profondément enracinée en Afrique qu'en Asie occidentale. Derrière le pharaon, on peut discerner la conception primitive d'un chef doué de puissance sur les forces naturelles, d'un roi « faiseur de pluie ». En Mésopotamie, le gouvernement monarchique n'était fondé sur rien de semblable ; la royauté restait, en une certaine mesure, problématique. Elle naquit sous la pression des circonstances, dans une collectivité qui à l'origine n'avait pas reconnu l'autorité à un individu unique.

Thorkild Jacobsen a récemment établi (*Journ. n. east. stud.*, II, 1943, 159-172) que la plus ancienne institution politique en pays mésopotamien était l'assemblée de tous les hommes libres ; le pouvoir de traiter des affaires courantes était laissé à un groupe d'anciens et aux époques critiques ils choisissaient un « roi », ainsi mis en charge pour un temps limité. En réunissant et en interprétant ces traces, éparses mais non équivoques, d'une « démocratie primitive », on se trouve pour la première fois en mesure de comprendre la nature et le développement de la royauté mésopotamienne.

Il faut en premier lieu noter que l'articulation originelle de la société était plutôt locale que tribale. Autrement dit, c'est le lieu d'habitation plutôt que la parenté qui définissait l'affiliation sociale de chacun. Cependant, les anciens, chargés des affaires courantes, paraissent avoir été non seulement des membres influents de la communauté, mais aussi des chefs de famille, car on les désigne en

sumérien par le mot *abba*, « père ». Il semble donc qu'ils forment un lien entre la démocratie primitive et l'organisation première de la société en familles et en clans. Mais, tandis qu'une organisation sociale fondée sur la parenté ne contient, en règle générale, rien qui l'empêche de se répandre sur de vastes espaces, la démocratie primitive ne pouvait convenir à une telle expansion, parce qu'elle comportait l'autonomie de chaque cité particulière, et manquait totalement d'organes par lesquels eût pu s'exercer l'autorité centrale. En outre, elle ne pouvait échapper à certains inconvénients de la liberté. Il a dû souvent être difficile d'obtenir de l'assemblée un acte, puisqu'on ignorait le vote et la soumission de tous à la volonté de la majorité. Les décisions se prenaient par discussion générale « en s'interrogeant l'un l'autre », comme disaient les Babyloniens (*op. cit.*, p. 168). L'action commune requérait l'unanimité, laquelle ne pouvait s'obtenir que par voie de persuasion. Il en résultait que la nécessité de l'action et de la direction favorisait le développement parasitaire du pouvoir personnel, qui finalement détruisit le système de gouvernement primitif.

Le changement que nous venons de décrire était accompli avant la fin de la plus ancienne période dynastique. On ne peut savoir avec certitude quand la démocratie primitive a fleuri dans toute sa pureté ; la période du début de l'écriture qui précéda les premières dynasties (1) nous a laissé quelques tablettes à demi pictographiques, sur lesquelles figurent les signes qui veulent dire « ancien » et « assemblée » (d'après ce que m'apprend le Dr Jacobsen). Cela étant, le système existait à l'époque protolettrée et il n'y a pas d'invraisemblance à supposer qu'il s'était formé à une période encore plus reculée : la Préhistoire.

Si le système politique qui prévalait, fondé sur l'autonomie de chaque localité, ne pouvait favoriser le développement de l'unité politique, il ne détruisait cependant pas forcément la conscience d'une cohésion nationale. Ainsi les Grecs, politiquement divisés, étaient très conscients de leur commune origine comme de leur commune culture, et ils possédaient ce « sens de la parenté » que nous constatons chez des sauvages non unifiés (cf. ci-dessus, chap. 1). Les premiers habitants de la Mésopotamie ont exprimé la conscience qu'ils avaient de leur solidarité par la personne du dieu Enlil. Dans

(1) Les vestiges archéologiques des premiers habitants de la Mésopotamie du sud, et ceux de leurs descendants, appartiennent à la période d'El Obeid. Suivirent la période Warka, puis la période du début de l'écriture ; cette dernière comprend la plus grande partie de ce que dans les travaux antérieurs on appelait la période d'Ourouk. Cf. ANN LOUISE PERKINS, *The comparative stratigraphy of early Mesopotamia* ; P. DELOUGAZ et S. LLOYD, *Pre-Sargonid temples in the Diyala region, O. I. P.*, vol. LVIII, 1942, p. 8, n. 10. La civilisation de la période du début de l'écriture correspond par ses caractères, mais non exactement par sa date, à la fin de la période prédynastique et à la première dynastie d'Egypte. Cf. *Amer. journ. sem. lang.*, LVIII, 1941, p. 354-358. Ces périodes représentent, respectivement en Egypte et en Mésopotamie, la transition de la préhistoire à l'histoire ; l'introduction de l'écriture, de l'architecture et de la sculpture monumentales et la fondation de villes en marquent les réalisations les plus saillantes.

un poème sumérien, voici comment est évoqué le souvenir d'un âge d'or :

> En ces jours-là, il n'y avait pas de serpent, pas de scorpion...
> Il n'y avait pas de lion, pas de chien sauvage (?), pas de loup,
> Il n'y avait ni crainte ni terreur,
> L'homme n'avait pas d'adversaire.
>
> En ces jours-là le pays de Choubour (Orient),...
> Contrairement à Sumer (Sud), le pays des « décrets du principat »
> Uri (Nord), le pays pourvu de tout ce qui est nécessaire,
> L'univers entier, le peuple à l'unisson (?)
> Donnait louange à Enlil d'une seule voix (1).

Enlil était un dieu national, et non pas simplement local. C'est pourquoi la cité de Nippour, où se trouvait son principal sanctuaire, a joui d'un prestige qui ne repose sur aucun fondement historique ou politique. L'explication courante consiste à supposer que pendant une période dont il ne subsiste aucune trace, Nippour aurait été le centre d'une domination sur le pays. Cette hypothèse paraît superflue. Nous savons qu'Enlil était universellement vénéré en Sumer, et il est possible que le prestige de Nippour ait été simplement dû à la haute estime où on tenait son dieu. On localisait à Nippour d'importants événements du passé humain. C'était là, dans l'enceinte sacrée, Dur-anki, « lien du ciel et de la terre », que se trouvait le « lieu où la chair se mit à germer », où Enlil avait, de son pic, fendu la croûte terrestre, en sorte que « l'avant-garde du genre humain » put « percer » et peupler le pays) (2). Si le sanctuaire d'Enlil était fondé lorsque la plaine fut organisée en royaume pour la première fois, on comprend que les anciens habitants de la Mésopotamie du sud aient donné à leur pays un nom dérivé de celui du centre où l'on adorait le dieu national. *Sumer* et *kalama* (le pays) peuvent l'un et l'autre venir de variantes dialectales signifiant « la région de Nippour » (Jacobsen, *Journ. am. or. soc.*, LIX, 1939, 487, n. 11). L'exemple de Delphes montre bien qu'un centre religieux peut encore exercer une influence tout en restant entièrement dépourvu d'importance politique. Le sanctuaire d'Apollon était révéré par tous les Grecs, et leurs voisins eux-mêmes en reconnaissaient la suprématie. Il semble que le sanctuaire d'Enlil à Nippour ait occupé une position analogue dans la Mésopotamie des premières dynasties. En Mésopotamie comme en Grèce, un sanctuaire symbolisa et parfois sauvegarda une unité nationale que les institutions politiques étaient incapables de réaliser (3).

(1) S. N. KRAMER, *Sumerian mythology*, frontispice ; *idem*, *Man's golden age : a Sumerian parallel to Genesis*, 11, 1, *Journ. am. or. soc.*, LXIII, 1943, 191-194. La traduction a été revue par le docteur Jacobsen.
(2) JACOBSEN, *Journ. near east. stud.*, V, 1946, 134-138.
(3) En abolissant la monarchie, les Grecs essayèrent de réaliser par une fédération ce que des chefs puissants firent en Mésopotamie quand ils se rendirent maîtres de tout le pays. Voir J. A. O. LARSEN, *Federation for peace in ancient Greece*, *Classical philology*, XXXIX, 1944, 145-162. Pour le rôle joué par Delphes, voir *ibidem*, p. 148-150.

En Mésopotamie comme en Grèce, le caractère même du pays favorisait les tendances séparatistes et centrifuges. Les petites colonies des premiers temps semblaient perdues dans la plaine illimitée. Elles restaient à l'état d'unités isolées, chacune entourée de champs drainés ou irrigués et séparée de la communauté la moins éloignée par un vaste espace de marécages ou de désert. Une preuve tangible de cet éparpillement nous est donnée par les grands dépôts de sable que le vent apportait de ces étendues vides pendant les périodes de faiblesse ou d'abandon, et que nous retrouvons accumulés parfois sur des épaisseurs de plusieurs mètres dans nos fouilles (1). Lorsque la population s'accrut et que l'équipement s'améliora, les métaux entrant de plus en plus en usage, les champs des colonies voisines finirent par se toucher. Il allait, dès lors, s'élever des conflits. Témoin les guerres entre Lagash et Umma (2), qui montrent qu'il était impossible de fondre les cités en une unité politique, même momentanément. Tantôt l'une tantôt l'autre de ces cités se trouvait assez forte pour soumettre ses voisines et dominer le pays. Mais au bout de quelques générations sinon plus, rapidement l'unité imposée se désagrégeait.

La Mésopotamie ne constitue absolument pas un tout géographique. Les puissants rois assyriens eux-mêmes gaspillèrent la substance de leur peuple à tenter en vain d'atteindre des limites naturelles, au dedans desquelles leur empire pût connaître une sécurité durable. La plaine de l'Euphrate et du Tigre va se perdre dans les déserts sans fin de l'Arabie, et les premiers contreforts de ses confins orientaux s'élèvent graduelleemnt vers les chaînes de montagnes de Perse et d'Arménie. Il n'existe pas de frontières au centre desquelles le pouvoir pourrait se ramasser. A cet égard, la Mésopotamie contraste radicalement avec l'Egypte, si bien délimitée excepté au sud, par d'immuables frontières. Tout chef indigène qui étendait ses conquêtes dans la vallée du Nil arrivait obligatoirement en un point où il lui fallait comprendre que tout le pays susceptible d'être dominé par lui était en son pouvoir ; au delà, il pouvait lancer des incursions, mais il ne pouvait plus réaliser de conquête. C'est à un tel moment qu'a dû naître la conception d'un pays unifié, d'un royaume d'Egypte. Il n'est pas possible d'imaginer un ensemble de facteurs physiques et politiques qui eussent donné naissance à la notion de « roi de Sumer » ou de « roi de Mésopotamie ».

Le caractère amorphe de ce pays concourait avec les imperfections des institutions politiques pour empêcher l'unité de la population de la Mésopotamie. Nous avons déjà signalé la faiblesse de la

(1) Voir H. Frankfort, *Archaeology and the Sumerian problem*, *S. A. O. C.*, nº 4, Chicago, 1932, p. 49 et table I ; *Progress of the work of the oriental Institute in Iraq*, 1934-35, *O. I. C.*, nº 20, Chicago, 1936, pl. VI. L'analyse des échantillons de sable (un volume sous presse des *O. I. P.* en publie le détail) montre que ces dépôts sont l'œuvre du vent et non d'alluvions.

(2) A. Poebel, *Der Konflikt zwischen Lagaš und Umma zur Zeit Enannatums I und Entemenas*, in *Paul Haupt anniversary volume*, Baltimore, 1926, p. 226-267.

Démocratie Primitive. La royauté mésopotamienne fut instaurée pour faire face à des crises que les organes du gouvernement existant étaient incapables d'affronter. Dans les temps reculés, quand le péril menaçait, l'assemblée élisait un roi à qui elle déléguait son pouvoir. Même encore à l'époque accadienne, les assemblées se sentaient en droit d'adopter ce procédé :

> Dans le « communal d'Enlil », champ
> Appartenant à Esabad, le temple de Goula,
> Kich s'assembla
> et Iphurkich, un homme de Kich,
> ils l'élevèrent à la royauté
> (*Journ. n. east. stud.*, II, 165.)

Le pouvoir du roi était grand. Le mot *lugal*, « roi », signifie littéralement : grand homme. Mais on l'employait aussi pour désigner le maître d'un esclave ou le propriétaire d'un champ. Cela permet de supposer que la communauté se remettait entièrement entre les mains de son prince. Néanmoins, il restait entendu que ce pouvoir ne durerait pas plus longtemps que la crise qui l'avait amené au pouvoir. La charge de la royauté était un *bala ;* ce mot veut dire « retour » à l'origine ou « réversion » (*Ibidem*, p. 170, n. 66), et la source de l'autorité du roi était son élection par l'assemblée. Aussi le grand pouvoir attribué à un seul chef était-il compris comme ne devant s'exercer que pendant une période restreinte. En pratique, cependant, il ne pouvait être remédié aux maux de l'Etat par ces désignations intermittentes. Le besoin d'une action rapide et résolue ainsi satisfait devint un besoin permanent aussitôt que les colonies cessèrent de rester petites et isolées. La formation de cités et d'Etats-cités suscitait de plus en plus les occasions de conflits entre groupes séparés. Les exigences du drainage et de l'irrigation rendaient chaque communauté dépendante de la coopération de ses voisines. Pour les habitants d'une plaine alluviale, la nécessité d'importer des matières premières telles que le bois, la pierre et les métaux, imposait l'obligation d'assurer le passage de ces matériaux. C'est pourquoi les rois élus ou certains fonctionnaires autorisés à exercer des pouvoirs quasi royaux (voir ci-après, *B*) étaient tenus de rester continuellement en alerte ; en conséquence, la royauté perdit son caractère temporaire.

Le changement qui fit de la royauté une institution permanente fut aussi favorisé par la personnalité de ses titulaires. On peut supposer que les chefs choisis ont peut-être été des anciens que leur sagesse qualifiait pour remplir cette charge, ou des hommes jeunes, pleins d'élan, de valeureux guerriers. Ces deux types sont bien représentés dans les textes anciens, encore que, pour trouver le portrait complet d'un ancien, il faille s'adresser à l'Ancien Testament. On sait que beaucoup de cités palestiniennes étaient gouvernées par une assemblée et par des anciens ; J. Pedersen (*Israël*, I, 36 s.) a

signalé que la condition de Job, avant que ses malheurs l'aient écrasé, était précisément celle d'un ancien dans une démocratie primitive. Rappelons-nous que l'assemblée ne votait pas ; en conséquence, une action ne pouvait s'entreprendre que lorsque, à l'heure cruciale de la décision, l'avis d'un seul s'imposait à la multitude. Un dirigeant capable d'obtenir le consensus dans ces conditions était nécessairement doté d'une sagesse, d'une force de caractère et d'autorité dans son langage, également exceptionnels. Il a dû jouir d'une position dans laquelle son autorité n'était ni imposée ni contestée, mais acceptée comme naturelle et bienfaisante.

Quand je sortais de mes portes et montais vers la porte de la ville,
et que j'installais mon siège sur la place,
En me voyant, les jeunes gens se retiraient,
les vieillards se levaient et restaient debout.
Les princes s'abstenaient de parler
et mettaient la main sur leur bouche.
La voix des nobles se taisait,
leur langue s'attachait à leur palais.

L'oreille qui m'entendait me déclarait heureux,
et l'œil qui me voyait me rendait témoignage.
Car je sauvais le pauvre qui criait : « A l'aide ! »
et l'orphelin que nul ne secourait.
La bénédiction de celui qui allait périr venait sur moi,
et je faisais crier de joie le cœur de la veuve.
Je revêtais la justice, et j'en étais revêtu.
j'avais l'équité pour manteau et pour turban.

Les hommes m'écoutaient et gardaient le silence,
attendant que j'eusse donné mon avis.
Après que j'avais parlé ils ne répliquaient pas,
et sur eux mes discours s'épanchaient doucement.
Ils m'attendaient comme la pluie,
ils ouvraient la bouche comme à l'ondée printanière.
(*Job*, 29, 7-14, 21-23 ; trad. E. Montet.)

On peut supposer qu'un tel homme, s'il se voyait temporairement investir du pouvoir royal, rentrait dans le rang aussitôt la crise conjurée. Mais souvent la situation exigeait non pas un dirigeant du type de Job mais un homme plus jeune, spécialement qualifié pour exercer le commandement militaire. En principe, ce chef devait respecter les prérogatives de l'assemblée et des anciens, et il est révélateur que ceci ait été décrit dans l'épopée de Gilgamech, qui est censée refléter une situation d'une haute antiquité. Gilgamech est le roi permanent d'Ourouk, mais quand il se voit sur le point d'entreprendre telle ou telle action susceptible d'entraîner la cité dans une guerre, il consulte scrupuleusement l'assemblée aussi bien que les anciens (cf. Jacobsen, *Journ. n. east. stud.*, II, 166, n. 44.). Ceux-ci, en retour, montrent à leur jeune roi une vive affection, et lui dispensent de paternels conseils. Evidemment, si

une pareille relation a existé en réalité, l'équilibre du pouvoir a dû être fort précaire, et renversé si le chef guerrier était un tant soit peu enclin à la domination. Telle est exactement la situation qu'on trouve décrite dans l'épopée babylonienne de la création : les dieux, menacés par les puissances du chaos, firent appel à Mardouk, l'un des plus jeunes et des plus vigoureux d'entre eux, pour se mettre à leur tête contre l'armée de Tiamat. Voici ce que répondit Mardouk :

Si je dois être votre champion,
Vaincre Tiamat et vous sauver,
Alors assemblez-vous et proclamez mon pouvoir suprême.
Asseyez-vous joyeusement ensemble dans Ubshu-ukkinna,
Laissez-moi, comme vous, déterminer la destinée par la parole de ma [bouche,
De telle façon que rien de ce que je décide ne puisse être changé
Et que l'ordre que j'aurai donné ne re(vienne) pas (à
Moi), ne soit pas changé.
(Tablette II, ll. 123-129, d'après *Speculative thought*, p. 177.)

A travers ces paroles, résonnent distinctement les accents de l'ambition et de la menace. Mardouk ne se borne pas à aviser ses interlocuteurs que la convocation de l'assemblée est le procédé régulier. Il déclare en réalité que sa coopération ne sera acquise qu'au prix du pouvoir absolu : son commandement ne sera pas changé.

Il n'est pas douteux que les cités mésopotamiennes des premiers temps se trouvèrent souvent en présence d'une situation identique. Les hommes les mieux qualifiés pour entrer en charge lors de circonstances critiques ont dû prendre plaisir à exercer le pouvoir et ont dû être très peu enclins à y renoncer au terme de leur mission. Nous avons vu qu'en outre la fin d'une crise n'a pu que rarement signifier que les causes en avaient été supprimées. Il n'est donc pas étonnant que le régime du pouvoir personnel ait été établi en fait dans toutes les villes de la Mésopotamie.

B. — La communauté du temple (1).

Seule une minorité parmi les premiers princes dynastiques a porté le titre de *lugal*. A côté du roi élu, il existait d'autres fonctionnaires dont la position était telle qu'elle leur permettait de prendre le pouvoir lorsque le besoin de diriger le peuple se faisait sentir. C'étaient le grand prêtre (*sangu mah*) et le gouverneur (*ensi*) de la *cité-Etat*.

Nous n'avons encore envisagé que les aspects laïques des groupements primitifs. Mais le sentiment de la dépendance de l'homme envers les dieux pénétrait tout l'ensemble de la vie des Mésopotamiens, et chaque établissement avait pour centre un ou plusieurs temples. Si le pouvoir était confié à l'assemblée des hommes libres,

(1) Notre connaissance de la communauté du temple repose surtout sur des documents provenant de Lagash : A. Deimel, *Die sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*, *Analecta orientalia*, II, 1931, 71-113 ; Anna Schneider, *Die sumerische Tempelstadt*, *Plenge Staatswissenschaftliche Beiträge*, vol. IV, Essen, 1920.

ce pouvoir dépendait de la souveraine volonté des dieux. Le même groupe de gens qui se constituaient en assemblée, avec ses anciens, à des fins politiques, formait un organisme socio-religieux que nous appelons communauté du temple.

Cette communauté présentait un caractère fortement démocratique. Comme elle projetait sa propre souveraineté en son dieu, les membres étaient tous des égaux au service du dieu, et ce service englobait une si vaste part de la vie courante qu'on peut parler d'un communisme théocratique. Les ressources et le travail étaient réglementés, les outils et matériaux, fournis par un entrepôt commun ; les récoltes, les troupeaux, les productions artisanales étaient mis à la disposition de ceux qui avaient des fonctions exécutives au service de la communauté et qui étaient considérés comme les intendants du dieu. Ainsi, les dieux mésopotamiens ne symbolisaient pas seulement les pouvoirs divins dont on reconnaissait l'existence, mais aussi les communautés elles-mêmes. Autrement, comment pourrait-on expliquer le fait que le dieu possédait le pays et ses produits, que grands et petits s'astreignaient volontairement au service annuel de ses champs, digues et canaux, et que le récit le plus émouvant de la destruction d'une cité prenait la forme d'une lamentation exhalée par la déesse de la ville (voir ci-après, p. 322, n. 1).

Le pays possédé par la communauté (au lieu et place de son dieu) était divisé en trois parties. On en morcelait une certaine étendue, terre ***kur***, pour assurer la subsistance des membres de la communauté qui le cultivaient. Les dimensions de ces lotissements différaient considérablement, mais même la plus petite parcelle mesurait presque quarante ares, assez pour l'entretien d'un homme et peut-être d'une petite famille. Une autre partie du terrain — elle comprenait, dans un cas particulier, le quart de la surface totale — était réservée au dieu. On l'appelait terre ***nigenna***, et ses produits étaient emmagasinés dans le temple. Tous les membres de la communauté, sans distinction de rang ou de fonction, étaient tenus de cultiver ce domaine et d'assurer par corvée l'entretien des digues et canaux assurant son irrigation. L'outillage et les attelages de bœufs et d'ânes employés pour ces travaux communaux provenaient des étables et des magasins du temple ; évidemment ils étaient la propriété collective de la communauté. Le temple également fournissait le grain des semailles. Etaient de même la propriété du temple, outre les produits des champs, le matériel, l'équipement rituel et les animaux destinés aux sacrifices ou aux rations du peuple. En outre, certains membres de la communauté se soumettaient à l'obligation d'exercer leurs talents particuliers au service du dieu. Travailleurs des métaux, tailleurs de pierre, charpentiers, bateliers et pêcheurs, jardiniers et bergers, tous fournissaient au temple une certaine durée ou une certaine somme de travail. Cependant, ces hommes étaient avant tout des agriculteurs, cultivant la terre (***kur***) qui leur était accordée en partage. Ceux qui avaient des talents

particuliers ne les exerçaient pas seulement au profit de la communauté, mais aussi pour le commerce et le troc personnels. Ainsi l'entreprise individuelle disposait-elle d'une certaine latitude. En fait, un troisième type de territoire de temple (terre ***urula***) était loué à des cultivateurs individuels.

Ce sont les textes qui nous permettent de jeter un coup d'œil sur le fonctionnement de la communauté du temple, mais les fouilles du temple ovale de Khafajeh sont venues concrétiser singulièrement la reconstruction historique (P. Delougaz, ***The temple oval at Khafayah, O. I. P.***, vol. LIII, Chicago, 1940). On voit comment la population était groupée autour du sanctuaire qui dominait les maisons,

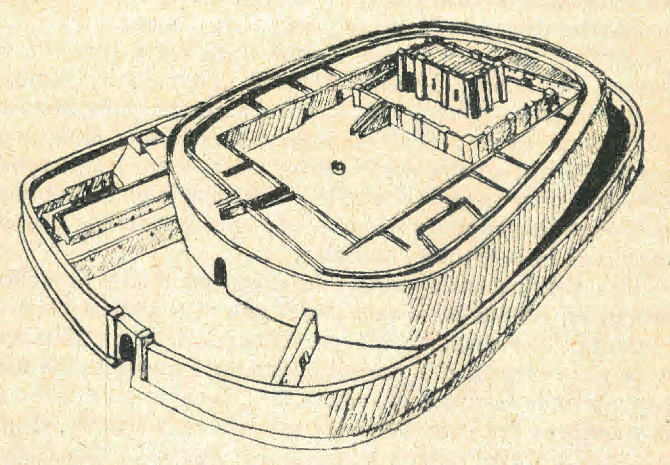


Fig. 40. — Temple de Khafajeh d'après la reconstitution de P. Delougaz.

véritable centre vers lequel les rues convergeaient. Les magasins entouraient la cour intérieure et la plate-forme du sanctuaire. Le bâtiment situé sur l'un des côtés de la cour extérieure, entre les deux murs d'enceinte, était probablement occupé par le grand prêtre, qui dirigeait ce qui concernait la communauté du temple. Il surveillait en personne la fixation des limites des domaines et des champs. Il exerçait la même inspection sur le lotissement du terrain et il assignait les tâches individuelles dans la corvée exécutée sur le terrain ***nigenna*** et les canaux.

La cité ou l'***État-cité***, tels que nous les connaissons par les documents des premiers temps dynastiques, étaient des organismes complexes, comprenant plusieurs communautés de temple. Les tablettes de Lagash mentionnent vingt sanctuaires (1) ; la partie de la cité prodynastique de Khafajeh qu'on a remise à jour comprenait deux

(1) Schneider, *op. cit.*, p. 19. On me dit que ce nombre pourrait être excessif. En tout cas, sous la troisième dynastie d'Ur, Lagash avait cinquante-quatre sanctuaires, grands ou petits.

grands temples, un moyen et deux petits (Delougaz et Lloyd, *op. cit.*). Comme exemple des dimensions d'une communauté, nous pouvons noter que celle du temple de Baba à Lagash groupait de mille à douze cents âmes et possédait à peu près deux mille quatre cents hectares de pays (1). L'ensemble de la population des États-cités ne peut être évalué que d'une manière générale, mais il semble varier de dix mille à vingt mille âmes (2), environ.

De même que la communauté du temple était considérée comme la propriété d'un dieu, de même la cité dans son ensemble était la possession d'une divinité, le *dieu-cité*. Ce dieu était le propriétaire de l'une des plus grandes communautés de temple et son grand prêtre était le gouverneur (*ensi*) de la cité, chargé de réunir en un tout les parties dont elle était composée. Les communautés particulières perdaient de leur indépendance dans cette sorte de fusion qui donnait naissance à la *cité-État*, et il appartenait, semble-t-il, au gouverneur d'assigner à chacune des communautés des temples sa contribution aux tâches communes, tandis que chaque grand prêtre subdivisait ensuite cette contribution entre les membres de sa propre communauté. En outre, le gouverneur réglait les questions d'irrigation et de commerce qu'on peut regarder comme constituant le domaine de la politique étrangère.

Certaines particularités dans l'organisation de la propriété du gouverneur en rendaient le contrôle à peu près impossible pour la communauté. Par exemple, ce personnage tirait la plus grande partie de ses revenus et approvisionnements du domaine *nigenna* de chaque temple (Deimel, *op. cit.*, p. 80). Ces champs étant cultivés par les membres des communautés astreints à la corvée, il eût été

(1) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 21 s. Derechef, j'ai été mis en garde contre une évaluation peut-être trop forte que représentent ces chiffres-là.

(2) Les chiffres de population, que donnent les documents antiques, divergent à tel point qu'ils n'ont plus aucun sens : Entemena attribue à la ville de Lagash 3.600 habitants, Urukagina 36.000, et Gudéa 216.000 (voir POEBEL, *op. cit.*, p. 234, n. 4). Nous avons émis des évaluations fondées sur l'étendue des ruines existantes, approximation forcément grossière mais qui n'est peut-être pas dépourvue de toute valeur. Nous avons pris comme point de départ des quartiers d'habitation dans trois sites que nous connaissons bien : Ur, Echnunna (Tell Asmar) et Khafajeh. Ce dernier emplacement est plus ancien de huit siècles que les deux autres, qu'on peut dater d'environ 1900 avant J.-Ch., mais nos chiffres ne montrent pas de différence significative dans la densité de leurs populations. Nous avons trouvé environ vingt maisons par acre (1 acre = 40 ares 46), avec en moyenne une surface de 200 mètres carrés par maison. Ces maisons étaient de dimensions modestes ; on peut leur attribuer de six à dix occupants y compris enfants et domesticité. Ces chiffres ne semblent pas excessifs, si l'on considère le nombre des activités qui, en Orient, s'exercent sur la voie publique et si l'on songe que fréquemment des membres âgés de la famille viennent vivre dans la dépendance du maître d'une maison, lorsque sa situation personnelle le permet. On obtiendrait ainsi 120 à 200 habitants par acre. La comparaison avec deux villes du Proche Orient moderne, Alep et Damas, confirme cette hypothèse, puisque toutes deux ont 160 habitants par acre, ce qui est précisément la moyenne que nous avons obtenue. D'après ces données, Ur et Assur, d'une surface de 150 acres l'une et l'autre, auraient eu 24.000 habitants à l'époque assyrienne. Les chiffres sont moindres pour les périodes antérieures : pour Lagash, nous trouvons 19.000 habitants, 16.000 pour Umma, 9.000 pour Echnunna et 12.000 pour Khafajeh.

difficile de dire, toujours, dans quelle mesure ce travail obligatoire servait le temple, et du même coup la communauté dans son ensemble, et dans quelle mesure il ne faisait qu'enrichir le gouverneur.

Celui-ci différait du roi en ce qu'il était investi d'une charge permanente, nullement temporaire. Cela ne l'empêchait pas d'être doué, comme le roi, d'un pouvoir considérable. Condition nécessaire, d'ailleurs, à la prospérité de la cité. Mais il a dû être souvent malaisé de tracer la ligne de démarcation entre l'initiative légitime et l'agrandissement illégal. Urukagina de Lagash, à la fin de la période protodynastique, décrit certains abus auxquels il mit fin. Par exemple : « Les bœufs des dieux labouraient les plantations d'oignons du gouverneur, car les plantations d'oignons et de concombres du gouverneur étaient situées dans les bons champs des dieux. » (F. Thureau-Dangin, *Inscr. Sum. Ak.*, p. 74 s.) De tels abus étaient la conséquence naturelle de l'origine ambiguë du régime politique en Mésopotamie. Ce régime avait été constitué pour répondre à des besoins auxquels les organismes de la Démocratie Primitive étaient incapables de répondre. Le gouvernement des cités-Etats complexes et toujours en voie d'expansion requérait une direction plus vigoureuse que celle d'une assemblée d'hommes libres ou d'un corps d'anciens. Le roi, le grand prêtre d'un temple puissant, et le gouverneur de la cité-Etat étaient en mesure de répondre à ce besoin. A l'époque protodynastique l'un ou l'autre de ces fonctionnaires s'était établi en chef dans chacune des cités mésopotamiennes.

C. — EPITHÈTES ET TITRES DU SOUVERAIN : PREUVES D'UNE TRADITION ININTERROMPUE.

Ce qui a été dit d'une forme « Mésopotamienne » de la royauté demande à être justifié. La question peut ici se poser : une institution politique était-elle susceptible de conserver un caractère distinct à travers les séries d'alternance spasmodique entre anarchie et centralisation qui ont formé le cours même de l'histoire en Babylonie et en Assyrie ? Les chapitres suivants permettront de formuler la réponse finale. Le fait que nous pouvons illustrer notre exposé par des citations provenant de différentes périodes de l'histoire mésopotamienne démontre la valeur permanente d'une conception bien définie de la royauté. Il est vrai qu'une autre conception se trouve aussi représentée dans nos sources, et nous donnerons, au préalable, la justification de notre traitement de l'une comme caractéristique, de l'autre comme secondaire et même anormale. Le contraste qu'elles présentent est facilement démontrable si l'on considère les épithètes du souverain mésopotamien.

LE DÉTERMINATIF DIVIN.

Dans les textes les noms d'un certain nombre de rois sont précédés par le déterminatif de la divinité. Cet usage est étroitement limité dans son emploi. Le premier roi ainsi distingué fut Naram-

Sin d'Akkad, et la coutume fut suivie par tous les monarques de la troisième dynastie d'Ur, sauf le premier. Après la chute de cette dynastie, les rois d'Isin, et occasionnellement tel prince de l'une des autres cités-Etats entre lesquelles le pays se trouvait alors divisé, s'attribuaient sur leurs inscriptions le signe de la divinité. Nous le remarquons, par exemple, dans le cas de certains rois d'Echnunna, Ibiq-Adad II, Naram-Sin et Dadusha (cf. *O. I. P.*, vol. LXIII, Chicago, 1940, p. 116 ss.). Rim-Sin de Larsa le prit dans sa vingt-troisième année (R. Labat, *Royauté*, p. 11), mais son grand adversaire, Hammourabi de Babylone, ne l'a jamais porté. Shamsuiluna, et après lui quelques princes cassites, furent les derniers à s'intituler dieux. Ni les Assyriens ni les Néo-Babyloniens ne restaurèrent cette coutume.

Le contraste avec l'Egypte est donc frappant. Dans la vallée du Nil, c'est un dieu qui exerçait la royauté, en tout temps et inévitablement ; en Mésopotamie, nous voyons que moins d'une vingtaine de souverains, entre 2300 et 1500 avant J.-Ch., paraissent, dans l'orthographe de leur nom, avoir prétendu à la divinité. Il ne peut être question, dans ce pays, de rois différant des autres hommes nécessairement et par essence ; et ce qui implique au juste le déterminatif divin reste un problème. Nous verrons, au chap. 21, que la plus grande preuve de la documentation communément citée, comme preuve de la déification des rois, en réalité ne s'applique pas à ce problème. Cependant, un rite où les rois d'Isin et d'Ur jouaient le rôle d'époux divin justifie cet usage orthographique et peut-être, on le verra, en explique l'origine.

L'art a exprimé la déification beaucoup plus rarement que l'écriture et le rituel. Naram-Sin, pour sa part, a laissé également la preuve pictographique du fait que sa nature surhumaine était considérée comme réelle. On en trouve la preuve sur sa stèle de victoire. Le roi porte la tiare à cornes des dieux ; il dépasse en stature tous les autres personnages, différence usuelle en Egypte, non en Mésopotamie, pour cette raison que le roi mésopotamien, contrairement au pharaon, n'était pas essentiellement différent des hommes (voir ci-dessus, introduction). Toute la composition de la stèle souligne d'une manière frappante la divinité de Naram-Sin. Au-dessous de lui, ses soldats gravissent la montagne, le rythme de leurs pas est mesuré sur le sien. A droite, les ennemis vaincus, débandés et prenant la fuite, forment une antithèse à l'armée akkadienne. Le roi se dresse seul au-dessus de cette agitation ; avec, près de lui, le sommet de la montagne ; au-dessus se trouvent les grands dieux.

Cette stèle est unique, et ce n'est pas ce qu'elle présente de moins surprenant. Aucun autre monument mésopotamien ne présente dans le langage des formes la divinité des rois. Ce fait à lui seul réfute la théorie d'après laquelle les Akkadiens, « Sémites », introduisirent en Mésopotamie l'idée de la divinité du roi (A. T. Olmstead, *Amer. journ. semit. lang.*, XXXV, 1919, 75 n.). En outre, cet usage a fleuri

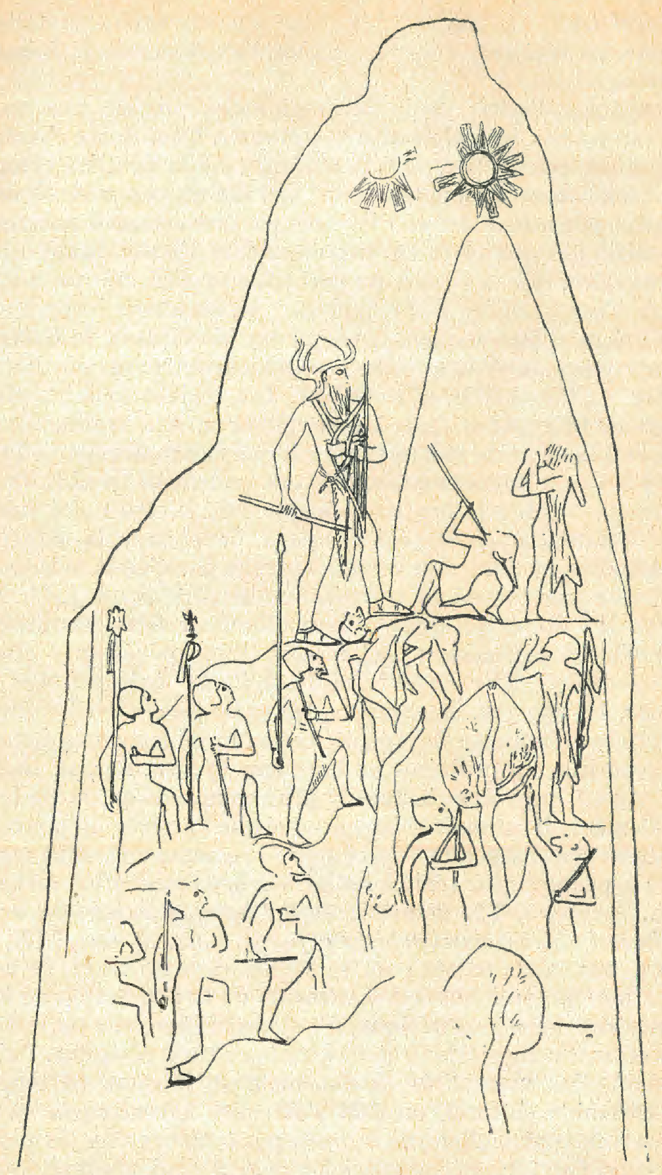


FIG. 41. — Stèle de la victoire de Naram-Sin (Louvre).

surtout dans le sud « sumérien », et il disparut presque sous la première dynastie « sémitique » de Babylone, alors qu'il resta complètement inconnu parmi les Assyriens « sémites ». Mais la déification des rois n'était pas non plus « sumérienne » (S. H. Langdon, *Sumerian*

saux des conquérants. L'ambiguïté dans la portée du titre de *ensi* persista sous les dynasties d'Isin, de Larsa et de Babylone. Inversement, quand un gouvernant assujetti recouvrait son indépendance (alors qu'il pouvait continuer à s'intituler « gouverneur »), il proclamait que son élection avait été faite par le dieu de la cité, plutôt que par son suzerain (1). Et là encore il faut constater une survivance de cette conception jusqu'à la fin de l'histoire mésopotamienne. Les rois d'Assyrie employaient officiellement l'épithète « gouverneur d'Assur » ; dans leur titulature ils gardaient de la sorte le rang modeste d'un souverain exerçant les fonctions d'intendant au service du dieu de la cité dans le temple duquel ils avaient reçu leurs insignes (chap. 17).

Roi du pays. — A la fin de la première période dynastique, Lugalzaggesi introduisit un nouveau titre : « roi du pays ». Pour la première fois, la conception du gouvernement du pays entier est ainsi distinguée du gouvernement qui se limite à une cité-Etat. A cet égard ce titre marque un pas en avant de la pensée politique. En fait, la domination de Lugalzaggesi ne différait pas de celle qu'avant lui les gouvernants de Kish, d'Ur ou de Lagash avaient exercée pour des périodes de durée variable. Lui aussi débuta comme gouverneur d'une seule ville, et conformément à la tradition le dieu national Enlil fut réputé avoir autorisé son gouvernement de portée nationale. Mais Lugalzaggesi allait plus loin que ses prédécesseurs lorsque, dans l'inscription que nous allons citer, il prétendait que la suzeraineté sur la Mésopotamie nécessitait la domination sur les peuplades de pillards des régions avoisinantes. C'est ce qu'on voit dans l'alternance des mots ***kalama*** et ***kurkur***, le premier désignant « le pays » (sous-entendu de Sumer), tandis que l'autre vise les contrées étrangères ou les pays habités, en général :

Quand Enlil, roi de toutes les contrées (*kurkur*),
eut donné à Lugalzaggesi la royauté du pays (*kalama*) ;
Quand il (Enlil) eut dirigé vers lui les yeux de la nation (*kalama*),
Et eut mis toutes les contrées (*kurkur*) à ses pieds ;
Quand il lui eut soumis (toutes choses) de l'est à l'ouest, —
Ce jour-là, il (Enlil) pacifia (?) pour lui les routes depuis la mer inférieure (golfe Persique)
Le long du Tigre et de l'Euphrate, jusqu'à la mer supérieure (la Méditerranée).

(Thureau-Dangin, *op. cit.*, 219, I, 36-II, 11 ; avec quelques modifications, par T. Jacobsen.)

Roi des quatre régions. — Les idées politiques qu'exprimait Lugalzaggesi furent maintenues par Sargon d'Akkad, qui le défit et régna

(1) Voir ci-après, chap. 21 C. L'histoire d'Echnunna (Tell Asmar) fournit une excellente occasion de suivre les changements de statut d'un gouverneur local, qui fut d'abord un vassal d'Ur, puis « gouverneur » indépendant, sous le dieu de la cité, puis « roi », puis derechef gouverneur, et finalement un vassal d'Hammourabi. Les inscriptions où se reflètent ces changements sont publiées et étudiées par FRANKFORT, LLOYD et JACOBSEN, *op. ict.*, chap. V.

à sa place. Sargon exprima sa conception de la royauté en adoptant un nouveau titre qui comportait en quelque mesure des implications plus distinctement religieuses que « roi du pays ». Il s'intitula « celui qui gouverne les quatre régions », et son fils, Naram-Sin, prit le titre de « roi des quatre régions », désignation qui jusqu'alors avait été appliquée à certains dieux, Anu, Enlil et Shamash (Utu), le dieu-soleil (1). Le roi ainsi qualifié était en puissance le souverain terrestre de la création ; la paraphrase possède la même tonalité religieuse que le titre lui-même. Les rois assyriens employèrent un exact équivalent, « roi de l'univers ». Ce titre et son équivalent plus ancien comportent l'un et l'autre l'idée de ratification, de reconnaissance ou même d'élection par les dieux, mais ils n'impliquent pas que le roi lui-même était divin.

Roi de Sumer et d'Akkad. — La troisième dynastie d'Ur conserva les titres dont nous venons de parler, mais elle y ajouta celui de « roi de Sumer et d'Akkad ». Les dynasties d'Isin, de Larsa et de Babylone n'apportèrent aucun changement notable dans la titulature ; il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter.

LES TITRES ASSYRIENS.

Le centre de gravité se déplaçant de la Babylonie à l'Assyrie durant le second millénaire avant notre ère, la continuité historique se trouve rompue. Le centre culturel du pays était d'abord dans le sud. La première civilisation dynastique s'était répandue en remontant les deux fleuves ; elle a été trouvée bien établie à Mari sur l'Euphrate (cf. A. Parrot et H. Frankfort, *Mari et Opis, essai de chronologie, Rev. assyr.*, XXXI, 1934, 173-189) et à Assur sur le Tigre (W. Andrae, *Die archaischen Ischtartempel in Assur*, Leipzig, *W. V. D. or. Ges.*, nº 39, 1922). Le temple de Brak, dans la plaine de Habour (M. E. L. Mallowan, *Illustr. London news*, oct. 15, 1938, p. 697-700 ; mai 20, 1939, p. 882-884), donne à penser qu'une expansion analogue s'était produite à l'époque du début de l'écriture. Jusqu'au milieu du second millénaire avant J.-Ch., le pouvoir politique avait de même son centre au sud. Une question se pose donc : la suprématie politique de l'Assyrie a-t-elle introduit des conceptions de gouvernement différant de celles qui existaient auparavant ? Tel ne semble pas avoir été le cas. Nous verrons que dans la titulature on continue à employer les désignations traditionnelles, et, de plus, que la souveraineté se développa dans le nord à peu près sur la même base que précédemment dans le sud. Car la démocratie primitive avait été connue dans le

(1) Le nouveau titre n'essayait pas de faire du roi un égal des dieux. Les rois qui le portaient n'étaient pas sacro-saints. Utuhegal, roi d'Erech, chassa les montagnards de Gutium, qui avaient envahi le pays, et mit fin à la dynastie d'Akkad. Ur-Nammu d'Ur appelait Utuhegal « roi des quatre régions » (*Rev. assyr.*, IX, 114, 1), mais plus tard il se révolta, le supplanta et dès lors se donna à lui-même ce titre. G. A. BARTON, *The royal inscriptions of Sumer and Akkad*, p. 274, nº 13, 1, 6.

nord, où elle survécut mille ans après avoir été supprimée dans la Mésopotamie du sud. Tout comme l'assemblée (*ukkin*) avait à l'origine possédé le pouvoir dans les communautés du sud, ainsi les communautés assyriennes connaissaient un conseil (*puhru*), qu'on trouve nommé dans les sources assyriennes les plus anciennes et dans celles qui proviennent des colonies envoyées par Assur en Cappadoce (cf. le vaste exposé de B. Landsberger, *Assyrische Handelskolonien in Kleinasien aus dem dritten Jahrtausend, Der alte Orient*, vol. XXIV, Leipzig, 1925 ; de même, Labat, *op. cit.*, p. 16 s.). Tous ces documents datent du commencement du second millénaire avant notre ère. A côté du conseil ils mentionnent un prince, *rubu*, dont on peut se représenter les fonctions comme ressemblant à celles de l'*ensi* dans le sud. Il porte, en effet, le même titre, en rapport avec le dieu de ville, c'est-à-dire le titre de « gouverneur » (*ishakku*).

Un changement se produisit au XVIIIe siècle avant J.-Ch., avec le règne de Shamsi-Adad I. Il n'appelait pas ses prédécesseurs « princes », mais « rois » (Labat, *op. cit.*, p. 17 s.). Il employait aussi le titre de « roi de l'univers » (*shar kishati*), que nous avons rencontré comme équivalent à « roi des quatre régions ». En même temps, il se plaçait dans la ligne de la plus ancienne tradition mésopotamienne, en s'intitulant « préposé par Enlil ».

Ces titres portent loin. Ce ne sont pas de simples imitations de la tradition méridionale. Ils proclament que la position sans précédent, occupée par le nord sous Shamsi-Adad I, n'était pas en conflit, mais en accord avec les immémoriales traditions du sud. Dès les temps les plus reculés, Enlil avait attribué la royauté du « pays », conformément à la décision de l'assemblée des dieux. Maintenant, le roi faisait connaître que les dieux avaient choisi pour devenir le siège de la souveraineté en Mésopotamie, non pas une des vieilles cités du sud, mais sa propre cité d'Assur, si dépourvue qu'elle fût du prestige de l'histoire ou de la tradition.

L'initiative de Shamsi-Adad peut s'expliquer de deux manières. Il venait probablement de la région du moyen Euphrate (Sidney Smith, *Early history of Assyria*, p. 198 ss. ; W. von Soden, *Der Aufstieg des Assyrerreichs, Der alte Orient.*, vol. LXXXVII, Leipzig, 1937, p. 20, n. 1) qui, dès les premières dynasties, avait été comprise dans le domaine de la culture mésopotamienne méridionale ; il se peut qu'il ait voulu conformer son autorité aux traditions du sud qui lui étaient familières. D'autre part, on peut tenir compte d'un ancien rapport existant entre Enlil et la ville d'Assur. Le temple d'Assur et ses éléments constitutifs portent des noms sumériens qui ressemblent à ceux du sanctuaire d'Enil à Nippur [Knut Tallquist, *Der assyrische Gott*, p. 13 (n. 2), 16 s.]. L'épouse d'Assur est Ninlil (*ibidem*, p. 22), parèdre féminin d'Enlil. Tukulti-Ninurta I appelait explicitement Assur « l'Enlil assyrien », ou simplement « Enlil » (Gressmann, *Altorient. Texte und Bilder zum Alten Testament*, I[2], 264, l. 39 ; 265, l. 14). Si Enlil était le dieu originairement adoré à Assur, le titre de « préposé par Enlil » irait de pair avec « bien-aimé de Tishpak » à Echnunna et avec des formules similaires proclamant la relation entre le gouvernant et le dieu de la cité. Dès lors, l'alternative que pose le titre de Shamsi-Adad peut s'exprimer ainsi : Enlil avait-il investi le roi en sa fonction de dieu de la cité ou en sa fonction de dieu national de Sumer ?

La documentation est en faveur de cette dernière hypothèse. Les vestiges remontant aux premières dynasties trouvés à Assur ne mentionnent pas Enlil, et la ressemblance des noms employés dans le sanctuaire d'Assur avec ceux de Nippur peut être due à la politique assyrienne voulant justifier en recourant à d'anciennes traditions les prétentions fondées sur une puissance nouvellement acquise. En tout cas, on ne peut douter que le titre que Shamsi-Adad se donnait avait la signification que nous lui attribuons, celle d'un programme politique, puisqu'il se donnait aussi le titre de « roi de l'univers ». La présence du titre de « préposé par Enlil » vient encore renforcer notre opinion. Les ambitions de Shamsi-Adad furent bientôt détruites par Hammourabi. Mais lorsque finalement Eriba-Adad renversa, au XIVe siècle avant J.-Ch., la suzeraineté de la Babylonie, le titre réapparut ; dès lors et jusqu'au temps de Sennachérib, les souverains assyriens le gardèrent (Tallquist, *op. cit.*, p. 11). Le fils d'Eriba-Adad, Assur-uballit I, s'intitulait « roi du pays d'Assur, roi de l'univers », comme l'avait fait Shamsi-Adad.

Ainsi, les puissants maîtres du dernier empire assyrien formulèrent leur souveraineté en des termes entièrement fidèles aux traditions babyloniennes. Nous l'avons vu, ils employaient des titres séculiers, « roi d'Assyrie », « roi de l'univers », aussi bien que des titres religieux, « gouverneur d'Assur », « préposé par Enlil ». L'unité des traditions du nord et du sud fut complète lorsque Tukulti-Ninurta I s'appela « roi des quatre régions du monde ».

Conclusions.

La continuité de la tradition dans la titulature royale à travers toute la période d'indépendance mésopotamienne contraste radicalement avec la brève durée de l'usage du déterminatif divin. Ceci justifie que nous ayons considéré la royauté mésopotamienne comme une conception restant en valeur sans être matériellement affectée par les changements historiques, puisque les titres, même durant les périodes les plus récentes, restèrent intimement apparentés à ceux des temps les plus anciens. Il nous reste à déterminer la nature de cette conception. Au chap. 21, nous reprendrons le problème de la déification de certains rois qui fut un phénomène collatéral. Dans la titulature mésopotamienne traditionnelle toute trace de déification est absente. Ces titres sont assez impressionnants, comme beaucoup d'épithètes assyriennes, telles que « seigneur des seigneurs », « prince des princes », « roi des rois » (Tallquist, *ibidem*,

p. 54). Ils soulignent le pouvoir du roi, mais jamais ils ne le mettent à part. Ils ne contiennent aucune allusion au fait que sa nature diffère essentiellement de celle des autres hommes. L'empereur d'Assyrie, qui répandait la terreur dans le cœur des peuples depuis l'Egypte jusqu'à l'Arménie, avait plus de traits communs avec le *lugal* sumérien, tirant sa gloire d'avoir subjugué une cité voisine, qu'avec l'« Horus vivant » sur le trône d'Egypte.

CHAPITRE XVII

CHOIX ET INTRONISATION DU ROI

A. — Aspect théologique de la royauté.

Contraste entre l'Egypte et la Mésopotamie.

Aux temps historiques, le Mésopotamien pas plus que l'Egyptien ne pouvait concevoir une société ordonnée sans un roi. Cependant, il ne regardait pas la royauté comme une partie essentielle de l'ordre de la création. D'après les vues égyptiennes, l'univers était le résultat d'un processus créateur unique et l'activité de son auteur avait trouvé une suite naturelle dans le gouvernement absolu qu'il exerçait sur le monde qu'il avait produit. Sous le Pharaon, la société humaine formait une partie de l'ordre cosmique et en reproduisait le modèle. En effet, Rē, le créateur, ouvrait la liste des rois d'Egypte comme premier souverain du pays ; d'autres dieux lui avaient succédé, jusqu'à ce qu'Horus, perpétuellement réincarné dans les Pharaons successifs, eût pris possession de l'héritage d'Osiris.

En Mésopotamie, l'aspect théologique de la royauté fut moins impressionnant ; on ne regardait pas la monarchie comme le système naturel au sein duquel agissaient des forces cosmiques et sociales. La royauté s'était fait universellement reconnaître en tant qu'institution sociale, mais la nature ne paraissait pas se conformer à un simple schéma de forces coordonnées par la volonté d'un souverain.

Il est vrai qu'Anu et Enlil portaient habituellement l'appellation de « roi des dieux », et que des mots dérivant de leur nom (*anutu*, *enlilutu*) désignaient la royauté. Mais il est singulier que ces rois aient été deux : Anu, le ciel, personnifiant la majesté royale, et Enlil, le vent violent qui souffle la tempête, personnifiant le pouvoir exécutif du souverain (cf. *Speculative thought*, p. 137 ss.). Tout s'éclaire quand on observe que les textes présentent usuellement les dieux, non pas sous l'autorité absolue de ces rois, mais plutôt suivant leur direction. Les dieux prenaient des décisions après discussion générale, et Anu et Enlil tenaient leur position exceptionnelle du fait qu'ils étaient les chefs de l'assemblée.

Le sens du titre de « roi » est moins strict en Mésopotamie qu'en Egypte. Nous avons vu qu'un « gouverneur » de Lagash pouvait être appelé « roi » par ses subordonnés. De la même manière, des dieux

de cités, comme Ningirsu de Lagash, qui n'apparaissent jamais comme « rois » parmi les dieux, sont constamment appelés ainsi par leurs vassaux sur la terre. Ni chez les dieux ni chez les hommes, le titre de « roi » ne marque le sommet d'une rigide pyramide hiérarchique reconnue comme l'unique structure possible de la société ; car le souvenir d'une période du passé où il n'y avait pas de roi, ne se perdit jamais.

L'origine de la royauté chez les dieux.

Le mythe mésopotamien des commencements ne connaît ni origine unique ni unique autorité. Le chaos primordial contenait deux éléments, eau douce et eau salée, Apsu, le mâle, et Tiamat, la femelle. Ce couple mit au jour une multitude de dieux, dont l'animation troubla l'inertie propre au chaos. Le chaos se dressa donc pour détruire sa progéniture. Dans ce conflit, les anciens dieux se montrèrent insuffisants et un jeune dieu fut élu roi. Après sa victoire, ce fut lui qui créa le monde tel que nous le connaissons.

La violence et la confusion décrites dans cette histoire sont aux antipodes de la sereine splendeur du créateur égyptien émergeant de l'océan primordial, au premier matin, pour façonner le monde qu'il allait gouverner. Dans l'épopée mésopotamienne, la véritable création ne se place pas au début mais à la fin du récit. D'autre part, les Egyptiens, qui regardaient l'univers comme un ordre immuable, ne pouvaient concevoir quoi que ce soit avant l'établissement de leur monde statique. Pour eux, l'acte de la création avait eu lieu véritablement au commencement de toute chose. Il avait eu lieu, disait-on, au milieu des eaux stagnantes, Noun, qui contenaient un immense pouvoir de fécondité. A Hermopolis on avait exprimé l'idée de chaos par le concept d'une Ogdoade, dont Noun était l'un des membres. Mais il serait difficile de dire quelque chose de ces huit dieux, puisque avant la création aucune action ni aucun ordre n'étaient possibles. Quand l'Ogdoade est appelée « les eaux qui firent la lumière » (ci-dessus, chap. 13, *B*), il faut se rappeler que la pensée créatrice de mythes s'exprime habituellement sous une forme narrative (cf. *Speculative thought*, p. 16 ss.), et qu'en conséquence de pareilles formules ne désignent rien de plus que l'apparition du soleil émergeant des eaux du chaos. En concevant une Ogdoade de divinités appelées « ténèbres », « immensité », etc., les Egyptiens ne faisaient que rendre, de la manière concrète qu'affectionne la pensée portée vers les mythes, un chaos tel que le concevra Milton :

... un noir
Océan illimité, sans bornes,
Sans dimensions, où longueur, largeur, hauteur,
Temps et lieu sont perdus. (*Paradis perdu*, livre II, 891-894.)

Dans ce chaos, rien ne peut arriver jusqu'à ce que l'apparition miraculeuse du créateur annonce le premier de tous les actes, la création, et le commencement de son règne.

Donc, les vues égyptiennes et mésopotamiennes de la création étaient diamétralement opposées. Leur contraste est mis en relief par certaines ressemblances, qui restent forcément secondaires. De part et d'autre, le point de départ s'exprime en termes négatifs. Voici les premiers vers de l'épopée babylonienne :

Lorsque en haut les cieux n'avaient pas (encore) été nommés,
Et qu'en bas le nom de sol ferme n'avait pas (encore) été conçu...

Et voici comment s'expriment les textes des pyramides :

Quand le ciel n'était pas encore venu à l'existence,
Quand les hommes n'étaient pas encore venus à l'existence,
Quand les dieux n'étaient pas encore nés,
Quand la mort n'était pas encore venue à l'existence. (*Pyr.*, 1466.)

Cette description négative de la création ne se limite nullement à l'ancien Proche Orient. En effet, le meilleur moyen de présenter un récit de la création consiste à souligner l'absence de tous les phénomènes familiers. Dans les mythes sumériens, on utilise des phrases telles que celles-ci : « le loup n'enlevait pas d'agneaux », ou : « le mal aux yeux ne disait pas : moi, mal aux yeux » (Th. Jacobsen, *Speculative thought*, p. 160). Dans les deux cas, cela signifie que ces phénomènes familiers n'existaient pas encore. Ailleurs, l'accumulation des négations poursuit un but plus ambitieux. Par exemple, les textes du Rigvéda tentent d'échapper ainsi à l'expression concrète qui caractérise la pensée mythologique, et de concevoir l'acte de la création sans substratum matériel (*Rigveda*, X, discuté par E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 258, cf. p. 255 ss., pour la *creatio ex nihilo*). La pensée égyptienne et mésopotamienne n'ont jamais pris conscience de l'assujettissement au concret, et la seconde analogie entre les mythes de la création des deux pays consiste précisément dans leur accord sur la nature du substratum matériel. C'était, croyait-on, l'eau. Or, la croyance qui fait émerger l'univers d'un océan primordial a été l'une des plus répandues sur la terre, chez les peuples les plus divers et en tout temps. La raison en est simple : l'univers est considéré comme doté de la vie, et l'apparition de la vie, végétale ou animale, est précédée par l'eau, pluie, cours d'eau inondant les campagnes, ou écoulement du liquide amniotique (1).

(1) D'autres facteurs ont contribué à faire admettre presque universellement que l'eau fut la substance primordiale. On a reconnu depuis longtemps qu'il y a parenté entre les mythes de la création et ceux du déluge. Nous devons à A. W. Nieuwenhuis une contribution distinguée à l'interprétation de ces mythes, *Die Sintflutsagen als kausallogische Naturschöpfungsmythen, Festschr. P. W. Schmid*, Vienne, 1928. Cet auteur montre avec force l'inexactitude des explications courantes qui voient dans ces mythes des souvenirs de catastrophes (J. G. Frazer), ou le reflet d'événements célestes (G. Gerland), ou la mémoire des âges géologiques du passé (G. Riem), etc. Il donne une analyse statistique de plusieurs centaines de mythes de ce type, provenant de tous les points du monde, et il conclut que le déluge fut le moyen par lequel les primitifs purent faire *tabula rasa*. Ce n'est qu'ainsi que l'inépuisable courant de

Une troisième ressemblance entre les récits égyptiens et mésopotamiens de la création consiste en ce qu'ils reflètent certains traits naturels, propres à leurs pays respectifs. Mais il serait erroné de voir dans le contraste des conditions physiographiques la base de la différence entre les mythes. Les Mésopotamiens auraient pu, si telle avait été leur inclination, construire avec leurs matériaux une histoire aussi sereine que celle de l'apparition d'Atoum en Egypte. En fait, la première section de l'épopée de la création, qui reflète le milieu mésopotamien, est précisément exempte du nihilisme destructeur, de l'anxiété et de la violence qui vont dominer la partie centrale du poème, la plus étendue. Le début décrit en termes mythiques les curieuses conditions qui prévalent encore aujourd'hui dans la région sud du pays, où naquit la civilisation (1). Là, dans les lagunes qui aboutissent au golfe Persique, les eaux de l'Euphrate et du Tigre se mêlent à celles de la mer et déposent leur limon. Le contraste entre terre ferme et eau s'efface ; les hommes, circulant en bateau, plantent leurs tentes dans les roseaux qui sortent du sol marécageux et les renversent pour former un mince matelas sur la vase. De là vient qu'Ea, le dieu de l'eau, fut appelé à l'origine Enki, seigneur du sol. On lit aussi dans l'épopée de la création qu'Apsu, l'eau douce, et Tiamat, l'eau salée, étaient mélangées dans le chaos primordial. Puis :

> Lahmu et Lahamu apparurent, et ils furent nommés ;
> Croissant à travers les âges, ils devinrent grands. (I, 10 s.)

Les noms de ce second couple du chaos ont été interprétés comme signifiant « limon » (Jacobsen, *Speculative thought*, 171). Aux extrémités de la vaste étendue liquide, tout autour de l'horizon, un dépôt de boue monta lentement, formant un grand double cercle, le commencement de la terre et du ciel : l'horizon terrestre, *kishar*, et l'horizon céleste, *anshar*.

> Anshar et Kishar furent (alors) formés, les dépassant ;
> Ils vécurent beaucoup de jours, ajoutant année après année.
> Leur fils fut Anu, égal à ses pères. (I, 12-14.)

Avec Anu, nous atteignons le principal dieu du panthéon mésopotamien, mais pas encore la création. Avant qu'on ait pu dire que l'univers existait, il était nécessaire que les disques solides formés

tout ce qu'on pouvait imaginer dans le passé a pu être endigué et que le monde tel qu'il existe a pu dès lors apparaître. C'est comme s'il était dit ceci : « Quoi qui ait existé auparavant, cela fut englouti, noyé, c'en fut fait, et alors... » Suit l'histoire de la création. Dans certains pays, la catastrophe requise est produite par le feu, non par l'eau.

(1) De même R. CAMPBELL THOMPSON dans *Cambridge ancient history*, III, 234, et JACOBSEN, *Speculative thought*. La vie et ses conditions dans les marais sont décrites d'une façon frappante par FULANAIN, *Haji Rikkan, Marsh Arab*, Londres, 1927 ; les photographies qui illustrent ce livre permettent d'avoir sous les yeux les conditions naturelles que décrit l'épopée de la création.

par les dépôts continuels, produits par les cercles de limon Kishar et Anshar, fussent séparés. Cette séparation fut l'acte de création, originellement attribué à Enlil, le vent de la tempête (1). On remarque un nouveau parallélisme avec l'Egypte, où Shou, le dieu de l'air, avait, disait-on, dressé le ciel en le détachant de la terre. Mais nous ne connaissons pas les détails de ce mythe en Mésopotamie (Jacobsen discute quelques récits sumériens de la création, dans *Journ. n. east. Stud.*, V, 1946, 138 ss., 151 s.). Dans la version qui subsiste, Mardouk a pris la place d'Enlil, et Mardouk fit le ciel et la terre avec les deux moitiés du corps de Tiamat. Il n'est pas probable que le texte le plus ancien ait donné de la création un récit plus pacifique, car Enlil était le dieu de la tempête, et les mythes mésopotamiens confèrent aux dieux des caractères qui, si plausibles qu'ils soient, expriment la nature de l'élément particulier sous lequel chaque dieu se manifeste. Aussi Enlil apparaît-il capricieux, impulsif et passionné (Jacobsen, dans *Speculative thought*, a montré comment, dans les mythes sumériens, la description du caractère est admirablement pénétrée de la grandeur propre à la personnification des forces de la nature). Il faut, cependant, considérer au lieu de cette version de l'épopée, celle qui seule a survécu et qui fait de Mardouk le créateur. Créateur : ce terme, assurément, doit s'entendre en un sens un peu restreint. Car nous avons vu que tous les dieux et bien d'autres choses existaient déjà, que beaucoup d'événements avaient eu lieu, avant que Mardouk créât le ciel et la terre. Les Mésopotamiens voyaient le monde en un perpétuel mouvement et même la création de l'univers existant n'était pas un commencement absolu. La création n'était qu'un épisode d'une plus vaste histoire, que l'on connaissait à partir de l'existence commune d'Apsu et de Tiamat.

Les luttes des dieux contre le chaos, après un début heureux, passèrent par une crise qui contraignit les dieux à se subordonner à un roi. La première menace de Tiamat et d'Apsu se termina par la destruction d'Apsu, quand Ea « jeta un sort sur les eaux » (on notera que le vainqueur ne fut pas un roi, mais un magicien). La réaction du chaos fut terrifiante. Ses pouvoirs se rassemblèrent (suivant les formes de la Démocratie Primitive) et la prolifique Tiamat engendra une nombreuse engeance de monstres pour grossir leurs rangs :

> Furieux, intrigants, sans trêve, jour et nuit,
> Ils s'acharnent à combattre, impétueux et rôdant comme des lions.
> Réunis en conseil, ils machinent leur attaque.
> La mère Hubur — créatrice de toutes les formes —

(1) Il y a d'excellentes raisons de croire qu'à l'origine Enlil était le héros de l'histoire de la création (cf. JACOBSEN, *Speculative thought* ; F. NÖTSCHER, *Ellil in Sumer und Akkad*, p. 56, 66). Mais nous ne pouvons reconstituer la version plus ancienne dans laquelle un jeune dieu belliqueux, Ninurta, fils d'Enlil, jouait un rôle important. Ce qui nous importe ici, c'est le fait qu'au moins depuis 1.500 avant J.-Ch., environ, l'histoire de Mardouk était admise comme racontant l'origine de la royauté chez les dieux.

Ajoute d'irrésistibles armes, elle a enfanté des serpents monstrueux,
Aux dents aiguës, aux griffes qui n'épargnent rien ;
Elle a rempli leurs corps de poison, en guise de sang.
Elle a enveloppé de terreur de fiers dragons,
Elle les a couronnés de flamme, elle les a faits semblables à des dieux,
Si bien que quiconque les regarde périt d'épouvante.
Et eux, le corps dressé, ne retournent pas leur poitrail.
(I, 132 ss. ; cf. *Speculative thought*, p. 175 s.)

Les dieux demeurèrent pétrifiés. Anu même, l'incarnation de l'autorité, était réduit à l'impuissance :

... Quand Anu s'approcha et vit l'humeur de Tiamat,
Il n'y put tenir devant elle, et tourna le dos.
Il s'en fut épouvanté... (II, 81-85 ; cf. A. Heidel, *The Babylonian genesis*, qui, au lieu d' « humeur », traduit : « structure d'esprit ».)

Ainsi le conflit arrive au sommet de sa crise. Remarquons que, jusque-là, le récit s'est développé sans attribuer aucune signification au concept de la royauté. Ce n'est qu'alors qu'il fut demandé à Mardouk d'entrer en fonction. Il accepta aux conditions que nous avons exposées (chap. 16, *A*). En conséquence, les dieux conférèrent à leur roi élu leur pouvoir collectif, et après des préparatifs appropriés la bataille s'engagea :

Le seigneur dressa son arme puissante au-dessus du flot de la tempête,
Il monta dans son char, l'irrésistible, le terrifiant cyclone...
Pour vêtement, il portait l'armure qui répand la frayeur ;
Sa tête était couverte d'un rayonnement épouvantable.
Le seigneur sortit et se précipita vers elle,
A la place où Tiamat faisait fureur, il tourna son visage.
Il tenait entre ses lèvres un talisman (?) d'argile rouge ;
Il serrait dans sa main une herbe pour détruire le poison.
Alors ils se massèrent autour de lui, autour de lui se massèrent les dieux ;
Les dieux, ses pères, se massèrent autour de lui, autour de lui se massèrent les dieux. (IV, 49-64 ; cf. Heidel, *ibidem*.)

Ces phrases ardentes introduisent la description de la victoire de Mardouk. Son élection était justifiée ; sa royauté fut rendue permanente, cependant que les dieux entonnaient un *magnificat* proclamant ses cinquante noms.

Notre exemplaire de l'épopée de la création fut écrit à l'époque assyrienne tardive ; ceci montre donc, qu'à travers toute l'histoire mésopotamienne, on avait cru que la royauté des dieux n'avait pas été fondée en concomitance avec l'établissement d'une société organisée, mais qu'elle était le produit de la confusion et de l'anxiété. Cette genèse de la royauté dans le monde divin se conformait à celle qu'on avait observée chez les hommes. La même règle s'est appliquée en Egypte, où l'origine de la royauté fut mise en coïncidence avec celle de l'univers parce que le régime personnel avait existé en Afrique depuis un temps immémorial.

Mais sur un point le souverain des dieux mésopotamiens différait du souverain humain : dans le monde idéal des dieux, les limitations de la royauté étaient maintenues. Sans doute, l'épopée de la création se termine en glorifiant Mardouk, mais cela se comprend puisque le texte était chaque année récité dans le temple de ce dieu à Babylone. D'autres dieux étaient célébrés par leurs fidèles, dans leurs propres sanctuaires, comme de puissants chefs ; ce qui est significatif, c'est que les phrases mêmes par lesquelles les dieux proclament leur soumission à Mardouk (paroles qui, *mutatis mutandis*, peuvent avoir été primitivement prononcées dans plus d'une assemblée des cités-Etats) exaltent le pouvoir de sa « parole », de son jugement, dans leurs délibérations :

Toi, ô Mardouk, tu es notre champion ;
Nous t'avons donné la royauté, le pouvoir sur toutes choses.
Prends place dans le conseil ; que ta parole y prévaille.
Puisse ton arme ne point fléchir, puisse-t-elle frapper tes ennemis.
Donne le souffle de la vie aux seigneur(s) qui mettent (leur) confiance en [toi.
Mais si un dieu s'adonne au mal, retranche sa vie.
(IV, 13-17) ; Jacobsen, *Speculative thought*, p. 178.)

Dans les conceptions mésopotamiennes, l'assemblée des dieux restait la *fons et origo* des décrets divins. Dans un texte relatif à la destruction d'Ur, il est dit que cette assemblée a décidé la ruine de la cité dirigeante du pays ; dans le « chant d'Ishtar et de Saltu » (éd. H. Zimmern, *Berichte über die Verhandl. der königl. sächsischen Gesells. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, LXVIII, 1916, 1 ss.), c'est la même assemblée qui est censée avoir plié les impulsions guerrières d'Ishtar ; on estimait qu'à chaque fête du nouvel an, au retour critique de chaque saison, elle décidait de la destinée du genre humain (voir ci-après, chap. 22, *B*, *in fine*). Deux mille ans après que, dans la société humaine, la monarchie se fut substituée à la Démocratie Primitive, on croyait encore que celle-ci persistait chez les dieux.

L'ORIGINE DE LA ROYAUTÉ SUR LA TERRE.

L'origine de la royauté parmi les hommes s'imposait aussi à la spéculation des Mésopotamiens, et il est évident que les explications séculières et historiques que nous avons données au chapitre précédent n'auraient eu aucun sens pour un peuple qui regardait la destinée humaine comme procédant de décrets divins. Les Mésopotamiens affirmaient que, dans les tout premiers temps et à nouveau après le déluge, « la royauté descendit du ciel ». Cette formule remarquable combine la conscience du fait que la royauté n'avait pas toujours existé, et du fait qu'aux temps historiques, la royauté représentait la seule forme de gouvernement qu'on ait jamais connue. En outre, c'est la charge royale, non pas son titulaire, à qui est attribuée une origine surhumaine. La majesté de la royauté, le respect et la sainteté de celui qui symbolisait la communauté et

la représentait devant les dieux, était reconnue comme en Egypte. Mais, tandis que les Egyptiens regardaient leur Pharaon comme un dieu, pour les Mésopotamiens il était un mortel investi d'une charge divine. « La royauté descendait du ciel » (*Speculative thought*), comme si elle était quelque chose de tangible. En effet, un autre texte, qui place la royauté en parallèle exact avec ses insignes, suggère qu'elle était en quelque manière inhérente à la couronne, à la tiare et au sceptre :

Ils (les dieux) n'avaient pas encore établi un roi pour le peuple couvert [de nuages,
Ni bandeau ni couronne n'avait été fixé...
Aucun sceptre n'avait été orné de lapis-lazuli...

. . . .

Sceptre, couronne, bandeau et bâton (de commandement)
Etaient (encore) placés devant Anu dans le ciel,
En sorte qu'il n'y avait personne pour conseiller son peuple (de la [royauté)
(Alors) la royauté descendit du ciel (1).

Le premier vers de cette citation laisse entendre que le peuple était perdu, manquait de toute direction, marchait pour ainsi dire dans un brouillard, parce qu'il n'y avait pas de roi. Mais le pouvoir spécifique de la royauté exista d'emblée ; il était immanent aux emblèmes royaux, lesquels étaient placés dans le ciel, devant Anu, le dieu qui personnifiait l'autorité et de qui, par conséquent, tout ordre émanait en dernier ressort. Quand la royauté fut descendue sur terre, Enlil et Inanna cherchèrent « un berger du peuple », mais « il n'y avait pas de roi dans le pays. La royauté (descendit du ciel) et Enlil s'avisa (d'instituer un roi) ». (Langdon, *op. cit.*, p. 9. Le texte est très endommagé, mais le sens est clair.) Ces anciens textes expriment nettement la conception fondamentale de la royauté en Mésopotamie : elle n'était pas d'origine humaine mais elle fut ajoutée à la société par les dieux ; le roi était un mortel investi d'une charge surhumaine que les dieux pouvaient lui retirer en tout temps pour en revêtir un autre.

LE CHOIX DES DIEUX.

Nous ne savons pas par quels moyens les dieux faisaient connaître celui qu'ils avaient choisi pour le trône. Des présages, des songes, la preuve toute pragmatique du succès, furent admis à diverses époques comme autant d'indications de leur choix. Les textes emploient différentes expressions, au lieu de décrire un rituel formel d'élection divine, comme on l'a souvent cru (2). Ils indiquent les

(1) A. T. CLAY, *Babylonian records in the library of J. Pierpont Morgan*, vol. IV, n° 2, col. 1, 6-14 (trad. T. Jacobsen). Cf. S. H. LANGDON, *The old babylonian version of the myth of Etana, Babyloniaca*, XII, 10 s. Voir aussi JACOBSEN, *The Sumerian king list*, Chicago, 1939, p. 58 : « Quand la couronne de la royauté fut descendue du ciel, Quand le sceptre et le trône de la royauté furent descendus du ciel. »

(2) Ainsi R. LABAT, *Royauté*, p. 45 ss. Labat suggère que le souverain était d'abord « regardé favorablement par le dieu », qu'ensuite « son nom était pro-

dieux avec lesquels le nouveau souverain était en relation particulièrement intime, et ils sont présentés comme concourant explicitement au choix de l'assemblée, par une sorte d'acte gracieux. Par exemple, Eannatum, un des premiers souverains de Lagash, se qualifiait ainsi : « Celui dont le nom a été prononcé par Enlil, doué de force par Ningirsu, envisagé par Nanshé dans son cœur, nourri du lait sacré de Ninhursaga (cf. ci-après ch. 21 B), doté d'un nom par Inanna. » (Thureau-Dangin, *Inscr. Sum. Ak.*, p. 47 ; brique A, trad. T. Jacobsen). Mais, sur une autre brique du même Eannatum, ces actions sont réparties un peu différemment entre les diverses divinités. Il est un souverain « doué de force par Enlil, bien et fidèlement allaité par Ninhursaga ; dont le nom fut prononcé par Ningirsu, envisagé par Nanshé dans son cœur » (*ibidem*, p. 49, brique B, trad. Jacobsen). Voici comment Gudéa se désigne lui-même :

Pasteur envisagé par Ningirsu dans (son) cœur ; regardé d'un œil favorable par Nanshé ; revêtu de force par Nindar ; l'homme décrit (?) par Baba ; enfant mis au monde par Gatumdug ; gratifié de la principauté et du sceptre sublime par Ig-alima ; largement pourvu du souffle de vie par Dunshagar ; lui que Ningiszida, son dieu, a fait apparaître dans l'assemblée, la tête (fièrement) levée.
(*Ibidem*, p. 107, statue B, II, 8 ss., trad. Jacobsen.)

Les textes plus récents continuent d'employer des expressions analogues, mais ils en introduisent aussi d'autres (cf. E. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 150 ss. ; Labat, *op. cit.*, p. 44 ss.). Comme auparavant, on croyait que le roi avait été choisi par le regard d'un dieu : « Quand Shamash... au visage rayonnant m'eut joyeusement regardé, moi son pasteur favori, Hammourabi » (*Oxf. ed. of cun. texts*, I, 23, d'après Jacobsen). Ou, dans un texte de Salmanasar III d'Assyrie : « Quand le grand seigneur Assur, dans la fermeté de son cœur, m'eut choisi de son regard éblouissant » (Dhorme, *op. cit.*, p. 150 ; monolithe I, 12). Ou encore, selon Asarhaddon : « Dans la joie de leur cœur, les dieux, levant les yeux sur moi, m'avaient légitimement choisi pour être roi » (Labat, *op. cit.* p. 45 ; k. 2801, 14-18).

On déclare quelquefois que le roi a été prédestiné à régner (*ibid.*, p. 46) ; on rencontre des phrases qui rappellent la conception égyptienne de la royauté, mais qui prennent presque la résonance d'une raillerie quand elles s'appliquent à des princes en proie à l'appréhension d'un changement dans la faveur divine. Assurbanipal se présente ainsi : « Assur et Sin ont prononcé (mon) nom pour la souve-

noncé » et que, finalement, « sa grande destinée était déterminée ». Mais ces expressions sont plutôt équivalentes que complémentaires. Nous ne les voyons jamais toutes ensemble rapportées à un seul dieu, et, comme le montrent nos citations, l'élection divine n'est décrite que par quelques-unes des diverses phrases formulées. La documentation présentée par Labat nous a été de la plus haute utilité, quand bien même notre interprétation se sépare de la sienne sur différents points. Pour la « prononciation du nom », voir ci-après, p. 325-326.

raineté depuis un temps immémorial » (*ibid.*, p. 43 ; *Annales* I, 3-5). D'après Nabonide, « Sin et Ningal décidèrent qu'il régnerait, alors qu'il était encore dans le sein de sa mère » (Dhorme, *op. cit.*, p. 153 ; cylindre de Sippar, I, 4 ss.). D'autres souverains insistent sur la différence entre la position qu'ils occupaient dans leur jeunesse et celle à laquelle ils sont finalement parvenus, ce qui ne peut s'expliquer qu'en vertu d'une élection divine. Tel fut certainement l'objet que se proposait « la légende de la naissance de Sargon d'Akkad » ; elle présente ce héros comme le fils d'une prêtresse, exposé dans une corbeille de roseaux et élevé par un jardinier (*ibidem*, p. 155 ; L. W. King, *Chronicles concerning early Babylonian kings*, II, p. 87 ss.). Les vers suivants, adressés par Assurnasirpal II à Ishtar procèdent d'une tendance similaire :

Je suis né dans des montagnes que personne ne connaissait.
Je ne reconnaissais pas ta puissance et ne te priais pas.
Les Assyriens ignoraient ta divinité et ne te priaient pas.
Mais toi, ô Ichtar, redoutable maîtresse des dieux,
Tu m'as distingué du regard de tes yeux ;
Tu as voulu me voir régner.
Tu m'as pris du milieu des montagnes.
Tu m'as appelé à être un berger des hommes.
Tu m'as confié le sceptre de la justice.

(Dhorme, *op. cit.*, p. 156 ; Brünnow, *Zeitsch. Assyr.*, V, 79, 22 ss.).

Sargon n'était pas de souche royale, mais Assurnasirpal II était le fils du roi Shamsi-Adad IV. Rien ne saurait prouver plus clairement que, même pendant la dernière période assyrienne, l'élection divine, et non la descendance, était considérée comme la source de l'autorité du roi.

On indique quelquefois les motifs qui ont inspiré le choix des dieux, et c s motifs sont très surprenants ; ils trahissent un souci du bien-être du peuple, qui ne saurait reposer sur les principes ou dogmes théologiques que nous envisageons. Car l'homme était spécifiquement créé comme serviteur des dieux (cf. ci-après, chap. 22, *B*, *in fine*), et par conséquent ne pouvait prétendre à leur sollicitude. Mais, miséricordieux, les dieux désiraient que leur peuple jo. ît d'un gouvernement juste ; en d'autres termes, si la foi vivante du Mésopotamien comportait un sentiment d'absolue dépendance envers les dieux, elle impliquait aussi la certitude que les dieux avaient placé la justice comme fondement de la société. Dans le texte d'Assurnasirpal II, Ishtar munit le roi du « sceptre de la justice ». Hammourabi est plus explicite. Il se déclare appelé par Anu et Mardouk « à faire paraître la justice dans le pays, à détruire le mal et le coupable, à empêcher le f rt d'opprimer le faible » (*Code*, revers, I, 27 ss. ; cf. R. F. Harper, *The code of Hammurabi*, Chicago, 1904). Il en est de même, dans des textes ultérieurs, en dernier lieu sur une inscription du souverain qui mit fin à l'indépendance de la Méso-

potamie tout en modelant sa propre royauté sur des prototypes mésopotamiens. Cyrus, le Perse, dit ceci : « (Mardouk) passa en revue la totalité du pays ; les ayant vus, il chercha un juste roi, un roi selon son cœur, qu'il pût guider par la main. Il prononça un nom : Cyrus d'Anohan, et il désigna ce nom pour la royauté sur tous les pays » (Dhorme, *op. cit.*, p. 157).

ROYAUTÉ SUR LA CITÉ ET ROYAUTÉ SUR LE PAYS.

Les dieux pouvaient appeler un homme à régner soit sur une cité, soit sur le pays. Les premiers souverains, nous l'avons vu, n'étaient pas investis d'une « royauté sur toute chose », ni de la royauté sur le pays, mais sur une cité. Un texte ancien reflète la division originelle de la Mésopotamie en un grand nombre de cités-Etats, en décrivant comment la royauté, quand elle avait été créée, avait été conférée à plusieurs cités à la fois (A. Poebel, *Historical texts, Proc. bibl. soc.*, vol. IV, Philadelphie, 1914, p. 17 s.). Mais une situation beaucoup plus complexe prévalut aux temps historiques. La souveraineté sur le pays était devenue un idéal que l'on essayait de réaliser, même lorsque le gouvernement central avait pour un temps succombé sous la poussée centrifuge du particularisme. Il était souvent impossible de savoir à quel genre de pouvoir les dieux avaient appelé l'homme de leur choix, car le gouvernement du pays était toujours l'extension de celui d'une cité. Tout souverain local pouvait aspirer à l'hégémonie, et sa relation avec le monde des dieux ne différait pas de celle d'un suzerain de toute la Mésopotamie. Considérons ces deux types de relation avec les dieux.

Ainsi qu'on pourrait s'y attendre, l'appel à gouverner une cité émanait du dieu de la cité (1). Cependant, il agissait en accord avec l'assemblée divine. Un texte de Gudéa nous donne une nette impression des relations hiérarchiques entre le gouverneur d'une cité, le dieu de la cité et l'ensemble du panthéon. Enlil, le chef de l'assemblée divine, entreprenait l'exécution de son décret en chargeant Ningirsu de retenir l'inondation annuelle du Tigre à Lagash, pour indiquer aux habitants que quelque chose leur était demandé. Ningirsu fit cela, et de plus, il ordonna à son temple, Eninnu, de « manifester ses pouvoirs », d'une manière, que nous ne pouvons reconstituer, peut-être par des présages :

Au jour où dans le ciel et sur la terre les destins étaient fixés,
De Lagash les grands décrets furent exaltés vers le ciel,
Enlil porta un regard bienveillant vers Ningirsu :
Que dans notre cité ce qui convient ne se produise pas,
Que le « cœur » ne déborde pas,
Que le cœur d'Enlil ne déborde pas,

(1) Exemple, l'inscription du cône d'Urukagina, THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 81, col. VII, 29-VIII, 6. Dans les textes de Gudéa, statue B VIII, 11 ss. et statue I, III, 11-IV, 1, selon la traduction de POEBEL, *Grundzüge der sumerischen Grammatik*, par. 659. Ningirsu fait appel au dieu personnel de celui qui doit devenir le souverain.

Que les hautes eaux ne brillent pas et ne montrent pas leur splendeur,
Que les bonnes eaux n'arrivent pas dans le cœur d'Enlil, c'est(-à-dire)
[dans le Tigre !
A la maison (le temple), son possesseur Ningirsu l'annonça
Et (le temple) Eninnu commença à manifester ses pouvoirs dans le ciel
[et sur la terre.
Le gouverneur qui savait comprendre les signes des dieux, y fit attention.
(*Cylindre de Gudea*, A, I, 1 ss. ; Thureau-Dangin, *ibidem*, p. 134, trad. Jacobsen.)

Un ordre hiérarchique analogue était reconnu dans une inscription plus ancienne, de Lagash, sur laquelle Entemena relate une contestation de frontières entre Lagash et une cité voisine, Umma. La limite entre les Etats appartenant aux deux dieux des cités, Ningirsu et Shara, avait été, croyait-on, déterminée par Enlil. Sur le plan humain, cette décision fut mise à exécution par Mesilim, le roi de Kish, qui était probablement à l'époque le souverain le plus puissant du pays.

Enlil, le roi de toutes les contrées, le père des dieux, établit la frontière pour l'un et l'autre, Ningirsu et Shara, par son ordre inviolable. Et Mesilim, roi de Kish, mesura les campagnes et dressa une stèle à cette place, sur l'ordre de son dieu Sataran.
Ush, gouverneur d'Umma, transgressa cet accord à plusieurs reprises. Il renversa la stèle et la transporta dans la plaine de Lagash.
Le guerrier d'Enlil, Ningirsu, sur le juste commandement de ce dernier, livra bataille à Umma. Sur l'ordre d'Enlil, il appliqua son filet *shushkallu* sur lui (son peuple) et établit en cette place les stèles funéraires dans la plaine.
(Cône d'Entemena, *ibidem*, p. 63 ss. ; trad. Jacobsen.)

Remarquons qu'Enlil ne s'adresse pas directement à Mesilim, mais que l'ordre est transmis par le dieu personnel du roi. Le texte continue en relatant qu'un souverain ultérieur d'Umma n'avait pas respecté la frontière ; Entemena le vainquit et représenta sa victoire comme un exploit du dieu de Lagash. Evidemment, cela ne résout pas l'épineux problème de la part qui doit revenir au dieu d'Umma dans le cours des événements ; un autre texte admet franchement que le souverain d'Umma agit « sur l'ordre de son dieu » (stèle des vautours d'Eannatum, *ibidem*, p. 27, col. 6, 10).

On considérait donc que les conflits entre cités-Etats mettaient aux prises leurs divins possesseurs. Le vainqueur humain pouvait, comme le fit Entemena, parler non sans quelque complaisance de la justice de sa cause. Quant au perdant, il se trouvait aux prises avec un problème moral insoluble, s'il était convaincu de n'avoir rien commis de coupable. Tel fut le cas d'Urukagina de Lagash, quand sa cité fut conquise par Lugalzaggesi d'Umma et d'Erech :

L'homme d'Umma, après avoir détruit Lagash, commit un crime contre Ningirsu — que la main qu'il posa sur elle (Lagash) se flétrisse. Il n'y avait pas de crime de la part d'Urukagina, roi de Girsu (à Lagash).
Que ce crime soit sur la tête de Nidaba, la déesse (personnelle) de Lugalzaggesi, gouverneur d'Umma ! (*Ibidem*, p. 93, trad. Jacobsen.)

Les gens de Lagash sentaient que les causes de la calamité qui les avait frappés transcendaient les relations humaines. La conviction que les gouvernants, aussi bien que les simples particuliers, étaient des instruments entre les mains des dieux, leur permettait sinon d'expliquer, du moins d'exprimer leur impuissance et leur perplexité.

Quand la souveraineté sur le pays dans son ensemble eut été bien établie, une nouvelle conception théologique s'introduisit. Car l'on ressentait le besoin d'expliquer, non pas simplement les succès occasionnels de tels ou tels souverains individuels, mais les siècles d'hégémonie de certaines cités, telles qu'Akkad, Ur ou Babylone. On admit que l'assemblée des dieux assignait temporairement le gouvernement du pays à une cité, l'une après l'autre. La plus ancienne expression qui se soit conservée de cette conception est probablement donnée par la liste royale sumérienne (Jacobsen, ***The sumerian king list**, **A. S.** n° 11*, Chicago, 1939), qui fut dressée lorsque la dynastie d'Akkad eut définitivement établi son gouvernement sur tout le pays. Cette liste combinait les traditions historiques plus anciennes des cités-Etats séparées, et elle exprimait la conception nouvelle sous une forme ancienne en débutant ainsi : « Lorsque la royauté fut descendue du ciel, elle résida dans Eridu », ou en résumant en ces termes ce qui concernait la première dynastie d'Ur : « quatre rois régnèrent pendant ces cent soixante-dix-sept années », et en ajoutant : « Ur fut frappée par des armes ; sa royauté fut transférée à Awan » (*ibidem*, p. 95).

Mais, si une cité bénéficiait du décret divin qui lui donnait la direction du pays, une autre cité subissait une éclipse correspondante, et ses habitants n'étaient pas plus en mesure de s'expliquer leur mauvaise fortune que ne l'avaient été les sujets d'Urukagina de Lagash. Il n'y avait pas de raison pour qu'ils y reconnussent une conséquence de leurs propres manquements, plutôt que l'effet de décisions dont les motifs dépassaient la portée humaine (1). Ils ressentaient cependant le besoin de comprendre pourquoi leur dieu, celui de leur cité, avait échoué, lui de qui ils avaient attendu le secours et dont le domaine était maintenant ravagé. On pouvait supposer des conflits entre dieux, pour expliquer des guerres entre cités-Etats, même si l'on ne pouvait prétendre expliquer comment les dieux pouvaient transgresser un décret d'Enlil. Mais les chan-

(1) H. G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung. Zeitschr. Ass.*, XLII, 1934, 1-91, n'a pas prouvé, à mon sens, que les Mésopotamiens aient jamais considéré leur histoire comme une alternance de périodes bénies et de mauvaises fortunes. Des cités particulières subissaient un déclin, des rois individuels étaient parfois punis de leurs transgressions par une défaite, voilà tout ce que la documentation nous permet de conclure.

gements dans le gouvernement du pays ne pouvaient résulter de conflits entre dieux individuels, puisque ces changements étaient approuvés par l'unanime décision de l'instance suprême, l'assemblée divine. On s'imaginait néanmoins que les délibérations de l'assemblée atteignaient parfois une tension dramatique, qui amenait certains dieux individuels à recourir à des actes qu'ils désapprouvaient foncièrement. Un texte concernant la destruction d'Ur montre comment Nanna (Sin), le dieu de cette cité, donna son assentiment à la sentence unanime du panthéon : « Que cela soit ! » Quand Ur fut en ruines, il regretta amèrement sa décision ; mais le décret ne pouvait être annulé :

Enlil répondit à son fils Sin à ce propos :
La cité déserte, le cœur palpitant, pleure amèrement ;
Tu y passes la journée à sangloter.
(Mais) Nanna, par ta propre décision, tu as accepté le « Que cela soit ! »
Par le verdict, par la parole (de) l'assemblée des dieux,
Par l'ordre d'Anu et d'Enlil...,
La royauté d'Ur a été... emportée.
Depuis les jours anciens où le pays fut fondé,
Les termes de la royauté ont constamment été changés ;
Quant à sa royauté (celle d'Ur), ses conditions ont maintenant été [changées
Pour des conditions différentes (1).

B. — L'AVÈNEMENT.

Le roi mésopotamien tenait son autorité de l'élection divine, mais nous ne savons comment on reconnaissait le choix fait par les dieux. Ce que nous savons, c'est qu'à l'époque assyrienne la mort d'un roi suscitait le plus souvent plusieurs prétendants au trône, qui ne cherchaient même pas à se donner pour des descendants d'une lignée royale. La seule explication qu'on ait pu donner sur ce point est la suivante : les dieux, en attribuant l'hégémonie à une cité particulière — à partir d'un roi qu'ils choisissaient et durant plusieurs générations — pouvaient être considérés comme ayant eu l'intention de décider que les descendants de ce roi lui succéderaient. Mais cet argument n'était pas concluant, et la faiblesse en est prouvée par les troubles et désordres qui se produisaient au commencement de la plupart des nouveaux règnes. Une fois de plus, le contraste avec l'Egypte est révélateur ; la règle d'un ordre établi y était appliquée d'une manière inflexible au décès de chaque pharaon, et donnait au pays son nouvau roi. En Mésopotamie, toute succession constituait essentiellement un cas d'espèce.

Les derniers rois assyriens essayèrent de faciliter le passage de leur règne à celui de leur successeur, au moyen d'un équivalent de

(1) Ce très important passage de CHIERA, *Sumerian texts of varied contents*, p. 25, av. 14-rev. 23, a été traduit et commenté par T. JACOBSEN dans *Journ. n. east. stud.*, II, 1943, 171. Voir aussi S. N. KRAMER, *Lamentations over the destruction of Ur*, *A. S.*, nº 12, Chicago, 1940, et JACOBSEN dans *Am. journ. sem. lang.*, LVIII, 1941, 219-224.

l'institution égyptienne de la corégence (cf. ci-dessus, chap. 8). En Assyrie, le roi demandait aux dieux s'ils désiraient qu'un de ses fils lui succédât (1), et, en cas de réponse favorable, l'héritier présomptif était mis en fonction. Ce prince héritier n'était pas toujours le fils aîné, et le solennel serment d'allégeance prêté lors de son investiture n'empêchait pas ses frères de lui contester le trône lors du décès de leur père. Mais officiellement le problème de la succession était tranché dès l'instant qu'un prince avait été introduit dans la « maison de la succession » ou « palais du prince héritier » (*bit riduti*, trad. due au doct. Jacobsen ; cf. Labat, *op. cit.*, p. 73, pour les obligations du prince héritier). De là vient qu'Assurbanipal adorait les Ishtars en disant : « Depuis la maison de la succession (elles) ont magnifié ma royauté » (Langdon, *Oxf. ed. of cuneif. texts*, VI, 68, l. 11). Le récit que fait Esarhaddon de sa mise en fonction comme prince héritier est caractéristique :

J'étais le plus jeune frère de mes frères adultes. (Cependant,) mon père qui m'engendra m'exalta dans l'assemblée de mes frères, sur le commandement d'Assur, de Shamash, de Mardouk, de Nébo, d'Ishtar de Ninive et d'Ishtar d'Arbéla, en disant : « Celui-ci est mon successeur. » Il interrogea Shamash et Adad par oracles. Ils lui répondirent affirmativement : « C'est lui qui doit être ton successeur. » Honorant cette importante déclaration, il rassembla le peuple d'Assyrie, grands et petits, aussi bien que mes frères nés dans la maison paternelle. Devant les dieux Assur, Sin, Shamach, Nébo, Mardouk, les dieux d'Assyrie, les dieux qui habitent le ciel et la terre, il leur fit jurer de respecter ma primauté. Au mois de Nisan, en un jour propice, conformément à l'auguste volonté des dieux, j'entrai, heureux, dans la maison de la succession, le lieu vénérable des destinées royales. (D'après Th. Bauer, *Zeitschr. Assyr.*, XLII, 1934, 170 ss.).

Dans la maison de la succession, le prince héritier était initié au métier de roi. Il prenait une part active au gouvernement, il représentait le roi dans des cérémonies officielles, il accomplissait des missions spéciales, il présidait les fêtes religieuses. Ainsi se trouvait-il dans la meilleure position possible pour prendre la succession du souverain quand celui-ci venait à mourir.

Il faut souligner le fait qu'en Mésopotamie les rites des funérailles royales n'étaient nullement en relation avec l'avènement du successeur du défunt. La raison en est que le rapport existant entre le défunt et son successeur n'avait que très peu d'importance théologique. En Egypte, la royauté comprenait deux générations (cf. ci-dessus, fin du chap. 2) ; l'enterrement et la transfiguration

(1) LABAT, *op. cit.*, p. 40 ss., présente des documents qui, selon lui, prouvent l'existence d'une « race royale », ce qui impliquerait que le principe de l'hérédité était reconnu valable en théorie. Cependant, la documentation prouve simplement que les souverains étaient portés à prétendre qu'eux et leurs familles jouisssaient de la faveur des dieux, cf. ci-après, chap. 21, et p. 386, n. 2. Th. Jacobsen exposera dans un article à paraître que la liste royale assyrienne insiste sur la descendance d'une manière particulière, qui peut être expliquée par les conditions dans lesquelles elle fut composée.

d'Osiris faisaient partie du cérémonial lors de l'avènement d'Horus. En Mésopotamie, le roi organisait les funérailles de son prédécesseur comme un simple acte de piété. Un récit d'obsèques royales, le seul qui soit venu jusqu'à nous, datant de la dernière période assyrienne, montre comment le corps était déposé en grande pompe, recouvert des insignes royaux et entouré des divers objets destinés à être enterrés avec lui :

Dans (la) tombe, lieu de mystère,
Sur le parvis royal
Je l'ai fait reposer, heureux.

Le sarcophage, la rainure pour son couvercle (1),
J'en ai scellé l'ouverture avec du bronze solide.
J'ai établi son charme magique (contre pillards et démons).

L'équipement d'or et d'argent
Qui convient pour une tombe
(Et) les insignes royaux qu'il (mon père) aime,
Je (les) ai exhibés à la lumière du soleil.

J'ai mis tout cela dans la tombe,
Avec mon père qui m'engendra.

J'ai offert un sacrifice
Aux princes divins, les Anunnaki,
Et aux dieux qui habitent la terre.

Les canaux se lamentent
Et les cours d'eau répondent.
Des arbres et des fruits
La face est assombrie.
Les vergers pleurent
Et ce qui était vert... (2).

Les derniers vers indiquent que la nature, elle aussi, menait deuil, et nous savons par d'autres textes que le peuple se rassemblait pour pleurer son défunt souverain (3). Mais nulle part il n'est suggéré que ces rites aient été mis en rapport avec les cérémonies de l'avènement.

Le rituel du couronnement donnait une sanction formelle à l'accession au trône du nouveau monarque. Considérer de pareilles solennités comme purement symboliques défigure la signification que les

(1) Von Soden, *Zeitschr. Ass.*, XLIII, 255, n. 2, comprend : « la place de son couvercle » ; cette place ne peut avoir une « ouverture » que si c'est une rainure. Le texte s'éclaire lorsqu'on regarde le sarcophage royal trouvé à Assur (W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur.*, pl. 66 *b*) où l'on voit clairement le joint entre le sarcophage et le couvercle [celui-ci était scellé, d'après notre texte, avec du métal fondu].

(2) Labat, *op. cit.*, p. 119 ; d'après E. Ebeling, *Tod und Leben nach der Vorstellungen der Babylonier*, 1931, p. 57, nº 12 ; von Soden, *Zeitschr. Ass.*, XLIII, 254 ss.

(3) Voir la nouvelle interprétation que donne R. Campbell Thompson, de Harper, *Assyro-Babylonian letters*, nº 473, dans *Iraq*, IV, 1937, 35-43.

anciens leur attribuaient (cf. *Speculative thougth*, p. 13, et ci-dessus, chap. 11). Pour eux, le premier contact entre le nouveau souverain et les insignes royaux n'était que le signe extérieur d'une union dans laquelle la puissance immuable de la royauté prenait possession de la personne du souverain et le rendait apte à régner. Les insignes royaux étant chargés de cette puissance, ils étaient divins. A se sentir en présence du pouvoir, la mentalité primitive lui confère obligatoirement une personnalité (*Speculative thought*, p. 4-6). En conséquence, l'objet inanimé dans lequel ou à travers lequel le pouvoir devient manifeste est considéré comme un dieu. On se rappelle qu'en Egypte, lors du couronnement, le trône qui d'un prince faisait un roi devenait Isis, la déesse-mère (cf. ci-dessus, chap. 3, *B*). Les couronnes de Haute et Basse Egypte étaient aussi des déesses et les « mères » du roi. Un texte sumérien (A. Poebel, *Historical and grammatical texts*, p. 76 ; le doct. Jacobsen me l'a signalé et traduit) traite de même les emblèmes royaux comme des déesses, « la dame de la tiare » et « la dame du sceptre ».

Le roi recevait les insignes dans le temple du dieu de la cité, qui disposait de la royauté durant la période pendant laquelle l'assemblée des dieux avait décrété que la cité posséderait l'hégémonie sur le pays. Tandis qu'à l'âge mythique, avant que « la royauté soit descendue du ciel, le sceptre, la couronne, la tiare et le bâton de commandement *étaient placés devant Anu* dans le ciel », après l'introduction de la royauté, la place des insignes était dans le temple du dieu de la cité. Le texte sumérien qui décrit un couronnement à Erech indique que la « dame du sceptre » et la « dame de la tiare » « se tenaient sur l'estrade d'un trône ». Un texte assyrien, que nous allons citer, définit leurs supports comme étant des « sièges ». De pareils sièges sont communément représentés supportant des symboles de dieux, et notamment les couronnes d'Anu et d'Enlil. Leur forme les fait ressembler à des autels.

Nous citerons d'abord la description du rituel du couronnement à Erech. Cette cérémonie avait lieu à Eanna, le temple d'Ishtar (Inanna), la maîtresse d'Erech :

Il (le souverain) entra dans Eanna,
Il s'approcha de la resplendissante estrade du trône.
Il prit en main le sceptre brillant.

Il s'approcha de l'estrade du trône de Nin-men-na
(« dame de la tiare »)
Il fixa la couronne d'or sur sa tête.
Il s'approcha de l'estrade du trône de Nin-Pa
(« la dame du sceptre »)
Nin-Pa, propre au ciel et à la terre...

Après qu'elle eut écarté son « nom (de) petitesse »,
Elle ne prononça son nom *bur-gi*,
Mais elle prononça son « nom (de) royauté ».

Si l'expression « nom *bur-gi* » reste inexpliquée, le traducteur suppose que les dernières phrases décrivent un changement du nom du souverain pendant son couronnement. Cette hypothèse a beaucoup pour elle. L'une des phrases décrivant l'élection divine proclame qu'un dieu a « prononcé le nom » du souverain choisi. Il est fort possible que cette formule signifie clairement que le dieu proclame le nom porté par le roi une fois sur le trône, et sous lequel son favori devait désormais être connu (cf. ci-dessus, p. 317).

En Egypte, où le roi dès sa naissance était destiné au trône, le nom d'avènement, avec le reste de la titulature, pouvait être porté à la connaissance de tout le pays immédiatement après l'avènement (cf. ci-dessus, chap. 8). En Mésopotamie, le nouveau nom était donné lors du couronnement, quand le choix des dieux devenait effectif dans le monde des hommes. Le « nom de petitesse » est probablement le nom que le nouveau souverain portait avant son avènement, et cette interprétation se trouve appuyée par le fait que le mot sumérien signifiant « roi », *lugal*, veut dire « *grand* homme ».

La description assyrienne d'un couronnement (Karl F. Müller, *Das assyrische Ritual, Mitteil, der vorderasiat.-aegypt. Ges.*, vol. XLI, 3, 1937) ne parle pas d'un changement de nom, mais à part cela ce rituel ressemble à ceux des périodes antérieures. Le roi allait au temple du dieu Assur, où les emblèmes royaux reposaient sur des « sièges ». (Trait intéressant : les rois assyriens n'étaient pas couronnés à Calah ou à Ninive, capitales de l'empire, mais dans l'ancienne cité d'Assur, d'où l'empire avait pris son essor.) Le roi, sur son trône portatif, était porté au temple à bras d'hommes, tandis qu'un prêtre, marchant en tête, battait du tambour en criant : « Assur est roi ! Assur est roi ! » Cette phrase fait ressortir que le nouveau souverain n'étant pas encore couronné et par conséquent pas encore « roi » au sens plein du terme, était en route vers le dieu dépositaire de la royauté assyrienne (1). Le roi entrait dans le temple, baisait le sol, brûlait de l'encens et montait sur la haute plate-forme, à l'extrémité du sanctuaire, où se dressait la statue du dieu. Là, il touchait le sol du front, et il déposait ses dons : un vase d'or contenant de l'huile précieuse, une *mine* d'argent et une robe brodée. Puis il disposait la table d'offrandes d'Assur, pendant que des prêtres en faisaient autant pour celles des autres dieux. On exécutait alors les derniers préparatifs du couronnement. Là, le texte est endommagé ; il semble probable, néanmoins, que le roi était oint avec de l'huile apportée dans le vase d'or. On lit ensuite : « La couronne d'Assur et les armes

(1) On interprète couramment l'exclamation du prêtre comme identifiant le roi à Assur, et par conséquent comme une preuve de la déification du roi. (I. ENGNELL, *Studies in divine kingship in the ancient Near-East*, Uppsala, 1943, p. 17 et n.) Cette théorie ignore non seulement que le roi d'Assyrie n'est jamais identifié à un dieu, mais aussi que le roi n'était pas encore couronné lorsqu'on le portait au temple. En supposant que la phrase du prêtre se rapporte au roi qui va être couronné, on ôte toute signification à la cérémonie du couronnement.

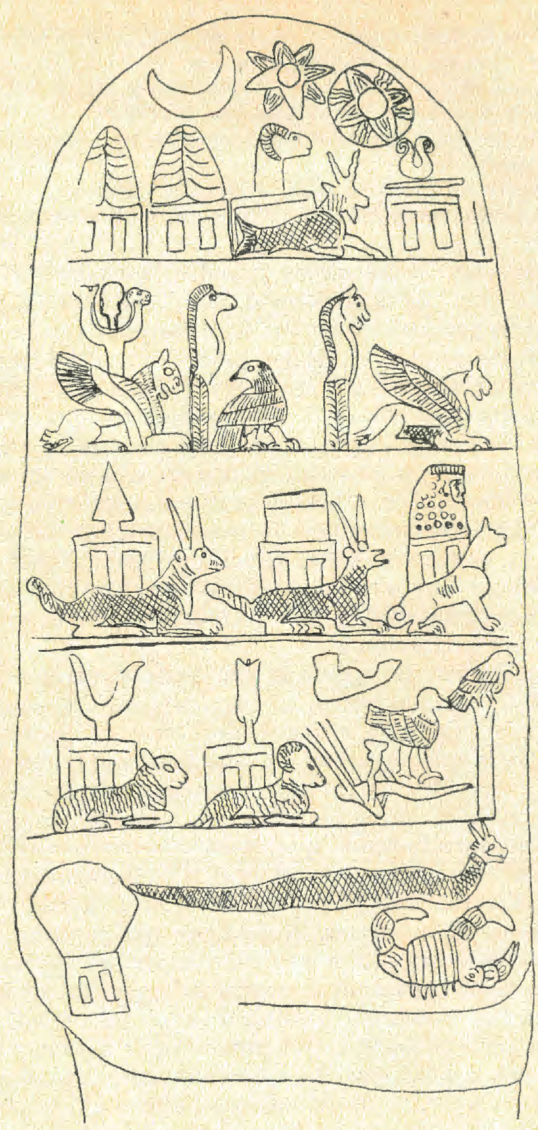


FIG. 42. — Borne frontière (Kudurru) avec les symboles des dieux (Louvre).

de Ninlil (épouse d'Assur) sont apportées », et on les plaçait sur des « sièges » au pied de la plate-forme, devant le dieu. Cependant, la cérémonie centrale du couronnement subsiste dans un seul texte. Le prêtre apportait la couronne et le sceptre, toujours sur les coussins qui supportaient ces objets quand ils étaient sur leurs « sièges », et il les présentait au roi. Puis, en couronnant celui-ci, il disait :

Le diadème de ta tête, puissent Assur et Ninlil, les seigneurs de ton
Diadème, le poser sur toi pour cent ans.
Ton pied dans Ekur (le temple d'Assur) et tes mains tendues
Vers Assur, ton dieu, puissent-ils être favorisés.
Devant Assur, ton dieu, puissent ton sacerdoce et le sacerdoce
De tes fils trouver faveur.
Avec ton sceptre de droiture rends ton pays immense.
Puisse Assur te donner prompte satisfaction, justice et paix (1).

Après les paroles du prêtre, les grands dignitaires présents à la cérémonie prononçaient des prières et, lors du retour de la procession au palais, ils se groupaient devant le trône pour rendre hommage au roi. Ils offraient des dons, ils déposaient devant lui leurs insignes et les autres marques de leurs fonctions et ils se plaçaient de façon irrégulière, évitant d'observer l'ordre hiérarchique attaché aux grades qu'ils venaient d'abandonner. Il est clair que cet usage était destiné à permettre au nouveau prince de choisir ses conseillers selon ses préférences, mais dans la pratique assyrienne les changements administratifs marquant le nouveau règne devaient avoir lieu soit avant, soit après, car le rituel du couronnement s'exprime simplement en ces termes : « Le roi dit, alors : « Que chacun reprenne sa charge. » Les dignitaires ramassent leurs insignes et se remettent dans leur ordre hiérarchique. »

On ne peut qu'être frappé de la simplicité et de la sobriété qui caractérisent ce rituel assyrien, en particulier si l'on se rappelle le ton de sa contre-partie égyptienne. Il n'était pas jusqu'à l'odeur propre aux dieux qui n'émanât du pharaon lorsque les plumes lui étaient attachées sur le front, et les déesses des couronnes renaissaient dans l'union avec sa divine personne (cf. ci-dessus, chap. 9 et 11). C'est peut-être fortuitement que nous n'avons pas d'équivalent mésopotamien du chant qui célébrait l'avènement du pharaon, car en Mésopotamie aussi l'introduction d'un nouveau règne a dû donner lieu à des réjouissances, ne serait-ce que parce que l'homme salue toujours un commencement nouveau par des espérances nouvelles. Mais pour le souverain et ceux qui l'approchaient la sobriété était de mise. Les dieux, en choisissant le roi, lui avaient donné de leur faveur un signe probant, mais la mission qu'il assumait désormais était hasardeuse à l'extrême. Le couronnement, tout en le rendant capable de gouverner, ne diminuait pas l'abîme qui le séparait des dieux. Si grand que fût son pouvoir comparé à celui de son peuple, il restait soumis à la disproportion de l'homme par rapport à la nature. La nature était le royaume des dieux, le roi assyrien se tenait à l'extérieur de ce domaine, il était le serviteur de ses maîtres, tandis que le pharaon était lui-même l'un d'eux. En

(1) MÜLLER, *op. cit.* Cet auteur suggère aussi que l'acte du couronnement était précédé d'une onction et il signale que le « sceptre juste (droit) » est un symbole souvent employé pour exprimer un gouvernement heureux.

Égypte, Hatchepsout pouvait dire, à propos de *Maat*, la « vérité », principe gouvernant l'ordre cosmique :

J'ai fait briller la Vérité qu'aime le dieu...
Je mange de son éclat. Je suis semblable à ses membres,
Un avec lui.

Le roi mésopotamien, pour sa part, n'avait pas conscience de posséder de telles ressources surhumaines en lui. En face d'un de ces inquiétants présages qui jamais ne restaient longtemps sans se produire, et qu'il était si difficile d'interpréter, il ne pouvait que prier :

Dans la mauvaise éclipse de lune qui eut lieu au mois
De Kislimu, le dixième jour,
Dans la malveillance des puissances, des signes, mauvais et non pas bons,
Qui sont dans mon palais et dans mon pays,
J'ai peur, je tremble, et je suis abattu dans la terreur
... Sur ton ordre sacré.
Laisse-moi vivre, rends-moi parfait, laisse-moi regarder ta divinité !
Lorsque je fais un plan, fais que je réussisse !
Fais habiter la vérité dans ma bouche !

(H. F. Lutz, *Selected Sumerian and Babylonian texts*, *Proc. bibl. soc.*, vol. I, nº 2, p. 23.)

Les actes du pharaon étaient des révélations divines, acclamées par le peuple, inspirées, admirées et appuyées par les autres dieux. Le roi mésopotamien, au contraire, était obligé de chercher sa voie à tâtons, à travers présages et oracles. C'était en pleine connaissance du fardeau que la royauté imposait au nouveau souverain, que le prêtre, au point culminant de la cérémonie du couronnement, prononçait cette prière : « Puisse Assur te garantir prompte satisfaction, justice et paix ! »

VIe PARTIE

LES FONCTIONS DU ROI

CHAPITRE XVIII

LE GOUVERNEMENT

A. — L'administration du royaume.

Les fonctions administratives des rois mésopotamiens ayant été pleinement étudiées, rappelons seulement les plus importantes d'entre elles. Notre information repose sur des collections de lois et d'autres documents officiels, aussi bien que sur une partie de la correspondance d'Hammourabi, d'autres rois de sa dynastie et des rois du dernier Empire Assyrien. Dans les lettres babyloniennes le roi apparaît comme remarquablement informé dans l'exercice de son pouvoir exécutif, « contrôlant activement même des fonctionnaires subalternes qui résident dans des cités éloignées de son empire ; nous le voyons examinant des plaintes et des disputes sans importance entre ses sujets des classes les plus humbles, et souvent renvoyant une affaire pour la soumettre à un nouvel examen ou obtenir à son sujet plus ample information » (W. King, *A history of Babylon*, p. 160).

La décision du roi était recherchée au sujet de tous les événements importants ; il surveillait énergiquement l'exécution de ses ordres. Beaucoup de procès se tranchaient par ses décisions ; les documents ayant rapport à la cause étaient inscrits dans les archives du palais ou transmis au tribunal, et les parties (ou, en général, les accusés) étaient mandées et amenées à Babylone, sous escorte, pour être jugées. Les impôts étaient perçus énergiquement ; si l'ajournement du paiement était admis jusqu'après la moisson, des rappels étaient adressés en temps voulu. On encaissait aussi des loyers. Les grands troupeaux des domaines royaux, la tonte des brebis, etc., étaient sous contrôle. Des dispositions étaient prises pour la livraison de bois provenant des marais du sud. Des bateaux de transport étaient fournis. Les *corvées* des serfs étaient strictement contrôlées, mais on prenait soin que personne ne se vît imposer un service auquel il n'était pas astreint de par sa condition et les droits spécifiques des différentes classes sociales, comme celle des marchands, étaient scrupuleusement maintenus. Les tentatives des assemblées locales (anciens ou juges) pour obtenir la suppression des droits fonciers étaient réprimées. Contre la corruption on agissait avec

vigueur. Ajoutez à tout cela le soin perpétuel apporté à l'entretien et au développement des canaux..., à la fixation des mois intercalaires et aux autres mesures nécessaires au culte (Ed. Meyer, *Gesch. des Altert.*, I, 2⁵, 1926, 636 s.).

Les lettres des derniers rois assyriens montrent une égale préoccupation des détails du gouvernement, sous tous ses aspects.

B. — Interprétation du surhumain.

On se méprendrait si l'on ne voyait dans le roi mésopotamien qu'un simple administrateur. Sa charge combinait d'une manière curieuse le pouvoir personnel et la servitude. Ceci ressort d'une manière frappante des lettres que certains souverains assyriens ont adressées au dieu Assur, pour lui rendre compte, comme doit le faire un vassal à son suzerain, du cours suivi par leurs campagnes militaires (F. Thureau-Dangin, *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, Paris, 1912).

Les devoirs du roi étaient triples : interpréter la volonté des dieux, représenter leur peuple devant les dieux, administrer le royaume. Cette division est un peu artificielle, car c'était comme représentant de son peuple que le roi interprétait la volonté des dieux ; et ses actes administratifs étaient fondés sur ses interprétations. Dans une certaine mesure, les trois aspects de la royauté se retrouvent chaque fois qu'un roi gouverne sous la sanction des dieux, mais la manière dont ils sont associés et l'importance attachée à chacun de ces aspects caractérise la royauté de chaque pays.

Cette importance relative des trois fonctions peut varier quelque peu avec le temps, même dans un seul pays. Dans les documents de la dynastie d'Akkad et de la première dynastie de Babylone, les fonctions religieuses du roi sont beaucoup moins en évidence que dans ceux de la dernière période assyrienne où le souverain s'intitule *sangu*, « prêtre », comme il l'avait fait sous les premières dynasties (avec des qualifications variées, voir R. Labat, *Royauté*, p. 131 s.). Mais en tout temps le roi était à la tête du clergé et c'était lui qui désignait le grand prêtre, décision assez importante pour que l'année en reçût un nom (voir Thureau-Dangin, *Inscr. Sum. Ak.*, p. 335). Naturellement, les dieux étaient consultés au préalable. Un texte, où Nabonidus de Babylone décrit la consécration de sa fille comme grande prêtresse de Nanna, déesse de la lune, à Ur, insiste sur la méthodique piété du roi (1). Nanna avait fourni un présage en obscurcissant son corps céleste, la lune, le treizième jour du mois d'Elul ; cela fut interprété comme indiquant qu'il fallait nommer une « épouse divine », une grande prêtresse. « Moi, Nabonidus, le pasteur, qui crains la divinité du dieu, j'honorai son ordre

(1) A. T. Clay, *Miscellaneous inscriptions in the Yale Babylonian collection*, New Haven, 1915, n° 45, p. 66-75. Le texte est étudié de nouveau par F. M. Th. Böhl, *Die Tochter des Königs Nabonid*, in *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae*, Leide, 1939, p. 151-178.

et j'y obéis ». Puis le roi raconte à quel point la demande d'une épouse divine l'avait affecté. Il visita les sanctuaires de Shamash et d'Adad, les « seigneurs des oracles » et il leur demanda de confirmer son interprétation du présage. « Je recommençai, et j'inspectai le présage, et ils me donnèrent un oracle plus favorable qu'auparavant. » Nabonidus alors proposa divers membres de sa famille, mais tous furent rejetés jusqu'à ce qu'il en arrivât à proposer sa propre fille. Ce fut elle qui fut reconnue acceptable par le dieu.

Ce texte illustre deux des procédés par lesquels les dieux pouvaient communiquer avec le roi, leur serviteur. Ils pouvaient envoyer des signes : Nabonidus remarqua que la lune, certain jour, était obscurcie ; Gudéa observa que le niveau du Tigre ne monta pas à Lagash. Les dieux pouvaient aussi répondre à des questions, par l'entremise des oracles. Les songes constituaient une troisième méthode de communication. Mais ni présages, ni oracles, ni rêves significatifs n'étaient considérés comme de miraculeuses interruptions du cours naturel des choses — qui par suite aurait été dépourvu de signification. Notre conception de ce qui est « naturel », notre notion de la « loi de la nature », n'existaient pas ; la vie de la nature était la vie des dieux ; de là son importance suprême ; les mouvements des constellations et des planètes, les changements de temps, le comportement des animaux, bref, tous les phénomènes normaux et périodiques impliquaient, révélaient des intentions divines, tout aussi bien que les événements extraordinaires comme les éclipses, les tremblements de terre, les épidémies.

Quoique le roi ait été chargé d'interpréter la volonté des dieux il n'était pas supposé attendre passivement qu'ils communiquassent avec lui. Les songes significatifs eux-même lui étaient donnés avec plus de probabilité s'il prenait l'initiative d'aller dormir dans un temple. Son devoir consistait à observer sans cesse. A l'époque assyrienne, ce devoir était délégué à un nombreux corps sacerdotal, prêtres et devins, qui envoyaient chaque jour leurs rapports à leur royal seigneur. On peut en citer quelques exemples :

Au roi mon seigneur, ton serviteur Balasi : Salutations au roi mon seigneur. Que Nabu et Mardouk bénissent le roi mon seigneur.

Quant à ce que le roi écrivit : « Quelque chose est arrivé dans les cieux, l'as-tu remarqué ? » — En ce qui me concerne, mes yeux sont fixés. Je dis : « Quel phénomène ai-je manqué de voir (ou) manqué de rapporter au roi ? Ai-je manqué d'observer quelque chose qui n'appartienne pas à son sort actuel ? » Quant à l'observation du soleil, au sujet de laquelle le roi mon seigneur a écrit, — ce mois-ci est un mois pour l'observation du soleil ; nous l'observons deux fois : le 26 de Marheshvan (et) le 26 de Kislev, nous faisons nos observations. Ainsi nous faisons l'observation du soleil durant deux mois. Quant à l'éclipse du soleil, dont parle le roi, elle n'a pas eu lieu. Le 27 je regarderai de nouveau et j'enverrai (un rapport). Pour qui le roi mon seigneur craint-il une mauvaise fortune ? Je n'ai aucune information quelle qu'elle soit (R. Pfeiffer, *State letters of Assyria*, nº 315, p. 213 ; Harper, 687).

Au roi des pays, mon seigneur, ton serviteur Bel-ushezib. Que Bel, Nabu et Shamash bénissent le roi mon seigneur.

Une éclipse est survenue, mais elle n'était pas visible dans la capitale (Assur) ; elle passa au delà. La capitale, la cité royale où je réside, fut obscurcie par des nuages ; nous ne savons pas si l'éclipse a eu lieu ou non. Que le seigneur des rois envoie des messages à Assur, et dans chaque cité (y compris) Babylone, Nippur, Erech et Borsippa ; sans aucun doute l'éclipse fut visible dans (quelqu'une de) ces cités. Que le roi se procure un (rapport) digne de foi... Les présages relatifs à une éclipse au mois d'Adar et au mois de Nisan sont (invariablement vérifiés). J'enverrai (un compte rendu) de tout cela au roi mon seigneur. Que le roi ne néglige pas de faire accomplir les incantations lustrales pour l'éclipse, en compensation de tout péché (qui a pu être commis). Les grands dieux résidant dans la cité du roi mon seigneur (ont fait) que le ciel fut obscurci (par des nuages et) ils ne permirent pas à l'éclipse de devenir visible en disant : « Que le roi sache que cette éclipse n'est pas (dirigée) contre lui et son pays ». Que le roi se réjouisse (*Ibidem*, nº 276, p. 193 ; Harper, 895).

Cette lettre est claire. Il est nécessaire de se renseigner sur les détails de l'éclipse dans les autres cités, mais on peut déjà dire que le redoutable événement ne met pas l'Etat en danger, puisque les dieux ont pris la précaution spéciale de le rendre invisible dans la capitale. Un autre rapport sur une éclipse fut rédigé un jour défavorable ; c'est pourquoi le rédacteur omit d'invoquer les dieux dans sa salutation. Mais il lui fallait expliquer cette omission, pour ne pas donner l'impression d'un manque de respect :

Au roi mon seigneur, ton serviteur Nabu-ahé-erba : Salutations au roi mon seigneur.

C'est un jour de deuil, je n'ai pas envoyé de bénédiction. L'éclipse venait de l'est (et) se dirigea entièrement vers l'ouest. Jupiter (et) Vénus disparurent (dans la zone de) l'éclipse jusqu'à ce qu'ils fussent délivrés. Pour le roi mon seigneur c'est un bon signe : le mal présagé concerne Amurru. Demain j'enverrai au roi mon seigneur un rapport écrit sur l'éclipse (*Ibidem*, nº 325, p. 220 ; Harper, 407).

Amurru était le peuple voisin de l'Assyrie, à l'ouest. Puisque l'éclipse progressait dans cette direction, le mal qu'elle annonçait se propagerait, croyait-on, dans cette direction. Pareille observation pouvait être interprétée comme un encouragement des dieux à engager la guerre à l'ouest.

Même des décisions présentant la plus grande importance personnelle pour le roi pouvaient être prises sans que l'on tînt compte de son opinion ou de ses désirs. Par exemple, ceux qui interprétaient les signes pouvaient lui interdire de recevoir une visite du prince héritier.

Au roi mon seigneur, ton serviteur Balasi : Salutations au roi mon seigneur. Que Nabu et Mardouk bénissent le roi mon seigneur.

Concernant le prince héritier, au sujet duquel le roi m'a écrit : « La

planète Mars est-elle brillante ? », Mars sera brillant jusqu'au mois d'Iyyar ; (son) éclat va croissant. Au cas où il (le prince héritier) subirait un dommage en paraissant devant le roi pendant que Mars est brillant nous (en) serions tenus responsables, n'est-ce pas ? Il ne retournera pas en Assyrie ; il n'entrera pas dans l'espace (?) sacré. Personne ne doit entrer dans le palais intérieur devant le roi, car cela (serait) un péché. Si dans ce mois cela ne convient pas au roi, dans le mois de Nisan — au commencement de l'année, quand la lune complète les jours (du mois) — (alors), dans le mois de Nisan, (le prince héritier) pourra paraître devant le roi (*Ibidem*, nº 328, p. 223 ; Harper, 356).

Dans la lettre suivante, le roi subit une véritable servitude du rituel. Ces lignes furent apparemment écrites alors que des nuages ou un brouillard empêchaient l'observation de la lune et par conséquent la proclamation du nouveau mois, bien que Jupiter ait été visible :

Au roi notre seigneur, tes serviteurs Balasi (et) Nabu-ahé-erba : salutations au roi notre seigneur. Que Nabu et Mardouk bénissent le roi notre seigneur.

Le roi notre seigneur est gracieux. Un jour a passé depuis que le roi commença à jeûner et à s'abstenir de toute nourriture. « Jusqu'à quand ? » demande-t-il. Aujourd'hui le roi ne doit rien manger, le roi est un mendiant. Au commencement du mois on verra la lune (Le roi dit) : « Délivrez-moi ! N'ai-je pas attendu (assez longtemps) ? C'est le commencement du mois. Je veux prendre de la nourriture, je veux boire du vin ! » Est-ce que Jupiter est maintenant la lune ? Plus tard, pendant une année entière, le roi pourra réclamer de la nourriture. Nous avons approfondi la question et fait nos prescriptions. Conformément (à cela) nous avons écrit au roi (*Ibidem*, nº 265, p. 187 ; Harper, 78).

Les lettres au roi que nous avons considérées jusqu'ici se rapportent à des phénomènes naturels qui s'offrent à l'observation et sont absolument indépendants de l'initiative humaine. En fait, ces phénomènes auraient échappé à toute remarque, sans la perpétuelle vigilance avec laquelle la société mésopotamienne observait la nature, dans l'espoir d'arracher quelque secret du sort et de prévenir les catastrophes en reconnaissant à temps les intentions divines. Au reste, les dieux eux-mêmes souffraient qu'on les interrogeât. La méthode la plus usuelle consistait à examiner le foie d'un mouton. Avant de l'immoler la question à poser aux dieux était murmurée à l'oreille de l'animal. On tuait ensuite cette victime, et la réponse était indiquée par l'aspect de son foie. La lettre que voici concerne ce genre d'investigations :

Au roi mon seigneur, ton serviteur Adad-shum-usur : Salutations au roi mon seigneur. Que Nabu et Mardouk bénissent le roi mon seigneur.

Tout est bien avec les fonctionnaires de l'arrière-palais. Concernant la vésicule biliaire, le roi mon seigneur a écrit : « Est-elle pliée (?) ? » —, le lobe ferme du foie (?) était plié (?). La vésicule biliaire était tombée au-dessous. Cette position n'est pas favorable. Ce qui devait être en haut se trouvait placé en bas. Pendant deux jours un liquide (en) a coulé. C'est bon signe. Que le roi soit de bonne humeur (*Ibidem*, nº 337, p. 230 ; Harper, 363).

La citation qui suit montre que les réponses données par les dieux nécessitaient quelquefois des recherches complémentaires ; il fallut, en l'espèce, s'y livrer au dernier moment. Il s'agissait évidemment de savoir si des réparations de la toiture du temple pouvaient utilement être entreprises. Le mois était favorable, mais certains signes spécifiques de sens contraire semblent avoir été observés. Le commencement de la lettre est perdu, voici le reste :

Peut-être n'est-il pas bon de faire monter des hommes sur le toit du temple. En vérité, au matin, quelque plan peut être tracé après observation (du vol d')un oiseau ou de quelque autre présage. Quant au toit du temple de Mardouk, dont parlait le roi mon seigneur, le temps est bon pour le construire ; le mois d'Elul est propice (pour faire cela), et le second jour est propice pour la divination. Que cela soit fait aussitôt (*Ibidem*, nº 339, p. 231 ; Harper, 1278).

C'est en rêve que les dieux communiquaient le plus directement avec le roi. Un texte assyrien rapporte comment un prince héritier avait des rêves monstrueux, dont le sens reste obscur pour nous (1). Mais une relation bien nette de rêves qui servaient de moyen de communication entre les dieux et le roi a été conservée par Gudéa de Lagash (cylindre de Gudéa A, trad. Jacobsen). Nous avons vu (chap. 17, *A*) comment les dieux firent savoir à Gudéa que le temple de Ningirsu, Eninnu, devait être rebâti. Gudéa offrit des sacrifices, et pendant la nuit Ningirsu (que Gudéa appelait son « roi ») lui apparut en songe :

Et le seigneur Ningirsu — quand Gudéa vit son roi
Au milieu de la nuit —
Lui parla de la construction de sa maison.
Il le fit regarder à Eninnu, dont les pouvoirs sont grands.

Gudéa, sur la révélation des désirs de Ningirsu, agit d'une manière significative ; il n'y avait ni joie ni fierté à être honoré d'une communication directe du dieu. Là comme dans des textes similaires, la seule émotion dominante était la crainte de mal comprendre le message et de déplaire à son seigneur. Dans sa perplexité, Gudéa résolut de demander conseil à la déesse Nanché :

Gudéa, le cœur obscurci,
Réfléchissait sur le commandement :

(1) Von SODEN, *Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen, Zeitschr. Ass.*, XLIII, 1936, 1-31. Le songe (*Die neubabylonischen Königsinschriften, Vorderasiatische. Bibliothek*, vol. IV, p. 218 ss., nº 1, col. 1, 16 ss.) où Mardouk et Sin ordonnèrent à Nabonidus de reconstruire le temple de la lune à Harran, ne laisse discerner aucune trace de sentiment numineux et paraît dès lors un simple produit littéraire, un trompe-l'œil, mais il confirme qu'on admettait l'existence d'une communication dans les songes.

Allons, il me faut le lui dire ! Allons, il me faut le lui dire !
Puisse-t-elle m'assister en ces choses !
Je suis un pasteur ; la dignité de berger m'a été confiée ;
(Mais) je ne connais pas le (sens) le plus profond de ce que
Le milieu de la nuit m'a apporté ;
Il me faut porter mon rêve à ma mère.

Alors Gudéa s'embarqua, parcourant un canal à travers Lagash, sa cité-Etat ; il passa d'abord par un autre sanctuaire de Ningirsu, puis par celui de la déesse Gatumdug. Dans ces deux temples il présenta un sacrifice et pria pour être assisté. Arrivé à destination, il exposa à la déesse Nanshé la terrifiante vision, à laquelle les phrases précédentes avaient seulement fait allusion.

Dans le rêve, le premier homme — était sans limites comme le ciel,
Il était sans limites comme la terre.
D'après la tiare de sa tête, c'était un dieu,
D'après ses ailes, c'était l'oiseau divin Imdugud,
D'après le bas de son corps (?), c'était une vague du déluge.
Des lions étaient couchés à sa droite et à sa gauche.
Il me commanda de bâtir sa maison.
Je ne savais pas exactement ce qu'il voulait dire.

L'aurore se leva pour moi à l'horizon,
Et la première femme — qui était-elle, qui n'était-elle pas —
Sortant en avant, prépara une surface aplanie (pour construire).
Elle tenait à la main un calame d'or ;
Elle posa sur ses genoux une tablette d'argile avec (sur elle) les [étoiles du ciel
Et elle la consulta.

La suivant — un guerrier — portait des cornes (?).
Il (Elle) tenait une tablette de lapis lazuli
Et commença à y tracer le plan d'une maison.
Il y avait devant moi une corbeille d'argent ;
Un moule à briques d'argent avait été préparé (dans un carré),
Et une brique modèle avait été mise dans le moule pour moi ;
Dans l'... auge placée devant moi
Un oiseleur versait constamment de l'eau claire,
Et un âne, étalon, à la droite de mon roi,
Ne cessait de piétiner le sol pour moi.

La déesse Nanshé expliqua ce rêve en identifiant les personnages à Ningirsu et à d'autres divinités ; quant à l'étalon piétinant le sol, elle voyait en lui Gudéa lui-même, impatient d'entreprendre l'œuvre qui lui était demandée. Elle ajoutait à cela un conseil significatif : quoique Gudéa se prépare à honorer Ningirsu en reconstruisant son temple, il fera bien d'apaiser le dieu. Il devra construire un nouveau char de guerre et l'offrir, complété par un attelage d'ânes-étalons, des carquois et d'un étendard, pendant que retentira le tambour qu'affectionne Ningirsu. Lorsque ces dons sont présentés « au guerrier qui aime les présents, ton maître, le seigneur Ningirsu..., il acceptera de toi (même) ta demande doucement prononcée, comme si elle était émise à haute voix. Le cœur ombrageux du seigneur, de Ningirsu, fils d'Enlil, sera apaisé, (et amical) envers toi ; et il te révélera le plan de sa maison ». Ce conseil de Nanshé manifeste de nouveau la crainte qui était un élément si puissant dans le sentiment religieux en Mésopotamie, aussi bien que chez les Hébreux ; le *mysterium tremendum* l'emportait sur le *mysterium fascinosum* quand le Mésopotamien affrontait ses dieux.

Gudéa, de retour à Lagash, agit selon l'avis de la déesse. Il offrit les présents. Cependant, des doutes persistaient. Il recommença à sacrifier, brûla des herbes et du bois aromatiques, et il s'adressa en ces termes à Ningirsu :

Mon roi Ningirsu — seigneur des eaux d'inondation respectueuses,
Seigneur fidèle, semence engendrée par la grande montagne (Enlil),
Vaillant, qui n'as pas de supérieur (?) —
Ningirsu, je veux te construire ton temple ;
Mais je n'ai pas mes ordres particuliers,
O guerrier, tu as annoncé ce qui (sera) convenable ;
Mais, ô fils d'Enlil, seigneur Ningirsu,
Je ne l'ai pas encore pleinement compris.

La réponse vint en songe :

Pour la seconde fois au dormeur, au dormeur,
Il (apparut), debout à (sa) tête, le menaçant d'un glaive.

Le dieu se révéla d'abord par une série d'épithètes impressionnantes et effrayantes. Puis il promit à Gudéa le retour des eaux d'inondation du Tigre dont le flux était arrêté ; elles remonteront aussitôt qu'on aura commencé les travaux du temple.

Lorsque, ô fidèle berger Gudéa,
Tu auras commencé à (travailler) pour moi à Eninnu, ma royale [demeure,
J'appellerai dans le ciel un vent humide.
Il t'apportera l'abondance d'en haut
Et le pays étendra la main sur les richesses en ton temps,
La prospérité accompagnera l'établissement des fondations de ma [maison.
Tous les grands champs fructifieront pour toi ;
Fossés et canaux grossiront pour toi.
Là où l'eau ne monte pas habituellement,
Elle s'élèvera pour toi jusqu'aux hautes terres.
L'huile sera abondamment répandue en Sumer, en ton temps,
Un bon poids de laine sera donné en ton temps.

Suit une liste de matériaux à employer pour les travaux du temple.

Alors Gudéa put rassembler le peuple pour commencer l'ouvrage. La description détaillée que Gudéa donne des préliminaires de ses constructions est parallèle aux lettres assyriennes que nous avons citées. Le souverain mésopotamien était obligé d'interpréter la volonté des dieux, ses maîtres. Il était soumis à des observances

précises et les risques qu'il courait étaient immenses. Car s'il était difficile d'éviter une erreur dans la compréhension des ordres reçus, toute faute déchaînait la calamité du courroux divin sur le souverain et sur son peuple. Dans les lettres assyriennes, nous voyons apparaître tout un personnel, de nombreux préposés, travaillant, en coopération avec leur roi, pour élucider les intentions des dieux. Dans le texte de Gudéa, la situation est plus simple : on voit le roi s'évertuer, avec une patience, une dévotion, une humilité infinies, par la prière et par la flatterie, pour obtenir la direction divine sans laquelle tous ses efforts étaient condamnés à échouer.

C. — Représentation du peuple.

Le roi choisi par les dieux était responsable devant eux de la conduite de ses sujets ; en retour, il pouvait faire appel aux dieux en faveur de son peuple. Cela n'est pas souvent souligné dans les inscriptions, qui insistent surtout sur l'élection du roi et donnent à sa relation avec les dieux un caractère purement personnel. Mais le souverain apparaît parfois dans les textes comme le représentant du peuple. Par exemple Utuhegal, roi d'Erech, qui avait réussi à chasser les Gouti (ces montagnards qui envahirent le pays dans les dernières années de la dynastie d'Akkad, et le ravagèrent pour plus d'un siècle), agissait spécialement en faveur du peuple mésopotamien. C'est ce qu'on voit au second vers et à la fin de la citation suivante :

Enlil — Gouti, vipère des montagnes...
Celui qui avait emporté la royauté de Sumer dans les montagnes ;
Qui avait rempli Sumer de bandits,
Dérobé l'épouse à l'époux,
Dérobé l'enfant à son père,
Installé le brigandage (?) et la violence dans le pays, —
Enlil, roi de toutes les contrées,
Pour détruire son nom,
A Utuhegal,
L'homme puissant,
Roi d'Erech,
Roi des quatre régions,
Le roi dont les ordres ne doivent pas être contredits,
Enlil, le roi de toutes les contrées,
Donna mandat.

Il alla vers (la déesse) Inanna, sa reine (d'Utuhegal),
Il la salua :
« Ma reine, lionne de la bataille, qui combats contre toutes les [contrées,
Enlil m'a chargé de remettre la royauté de Sumer entre ses mains.
Puisses-tu venir à mon aide ! »
(*Rev. assyr.*, 1912, 111 ss., trad. Jacobsen.)

Utuhegal se présente là comme représentant la population autochtone qui avait été supplantée par les étrangers, et Enlil, pour une fois, semble s'intéresser non pas au pouvoir du roi mais au retour de la « royauté de Sumer entre *ses* mains ».

Un autre exemple du rôle représentatif du roi apparaît dans un texte plus ancien où l'on se plaint du renversement d'Urukagina et où l'on fait allusion au peuple hostile aussi bien qu'à son souverain. La tradition de l'assemblée populaire, elle aussi, gardait bien vivante l'idée que le roi représentait le peuple. Mais cette fonction prenait une importance particulière lorsque le roi avait à répondre devant les dieux de la conduite de ses sujets. Gudéa « fit agenouiller la cité et se prosterner la contrée » (*Cylindre de Gudéa, B*, IV, 13), pour l'achèvement du temple pendant que Ningirsu était en route pour venir l'occuper..

A l'époque assyrienne, la responsabilité qu'avait le roi des actions de l'ensemble du peuple était très fortement soulignée (*O. E. C. T.*, VI, 73, revers, 5-7). On employait le roi presque comme un talisman ; ou bien il devenait le bouc émissaire, chargé devant les dieux de tous les péchés de la communauté. Aussi la pénitence et la magie prophylactique occupaient-elles une bonne part de son temps. Nous avons cité des lettres imposant au roi un jeûne à la fin d'un mois et ses humbles prières lorsqu'une éclipse de lune apportait de mauvais présages. On pourrait produire d'autres exemples à profusion ; ils datent tous du premier millénaire, et il est fort possible qu'ils représentent un développement exceptionnel de caractères qui n'avaient joué antérieurement qu'un rôle subordonné. On peut noter le traitement auquel le roi devait se soumettre après un tremblement de terre : des offrandes étaient présentées le matin à Anu, Enlil et Ea ; après diverses prières, « (le roi) fera obéissance, il se sera rasé (complètement). Tu renfermeras les poils de son corps dans un vase *lahansahar*, et tu déposeras ce vase sur la frontière ennemie » (Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 37).

Un point de vue assez mécaniste déterminait la relation entre danger menaçant et action prophylactique. Contre chaque danger particulier auquel la société était exposée, les dieux avaient fourni un rite expiatoire également particulier (1). Comme exemple de cette attitude, nous citerons une lettre qui fut écrite lorsque le roi demandait si le mois particulier pendant lesquels les présages d'un tremblement de terre étaient observés, serait assez défavorable pour qu'il fallût prendre le danger au sérieux. S'il en était ainsi, le roi devait être rasé entièrement, selon le rituel ; or les Assyriens étaient aussi velus que les modernes Arméniens ; quant à leurs rasoirs, ils étaient de bronze ou de fer. Le roi, peu disposé à endurer ce désagrément avec patience, a dû apparemment solliciter des sages une interprétation des présages susceptible de le dispenser de cette cérémonie ; voici la réponse du prêtre :

(1) Labat, *op. cit.*, p. 344, 323 ss. Cf. A. van Selms, *De babylonische termini voor zonde en hum beteekenis voor onze kennis van het babylonische zondebesef*, Wageningen, 1933, et E. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 231-241.

Au roi mon seigneur, ton serviteur Balasi : Salutations au roi mon seigneur. Que Nabu et Mardouk bénissent le roi mon seigneur.

Au sujet de l'interprétation du nom à propos duquel le roi mon seigneur m'a écrit : « Le roi, avec son autorité, ne compte-t-il pour rien ? Que peut faire le sage ? » L'interprétation des noms des mois se fait suivant le mode suivant : l'un diffère de l'autre. Chacun reçoit son interprétation à son tour. Celui dont l'interprétation compte le moins indique un désordre de la terre : en celui-là (?), il y aura un tremblement de terre. Quelle cérémonie doit-on accomplir pour un tremblement de terre ? Tes dieux le feront passer. Ea fit (le tremblement de terre), Ea (nous en) délivrera. (Car) celui qui a fait le tremblement de terre, a aussi procuré l'incantation lustrale contre lui. Au temps des pères (et) des grands-pères du roi, il n'y avait pas de tremblement de terre : moi, parce que je n'étais d'aucune importance je n'ai pas vu de tremblements de terre. Le (même) dieu donnera la sagesse au roi, en disant : « Qu'il tende ses mains (en priant) vers le dieu. Qu'il accomplisse les incantations lustrales convenables ; le tremblement de terre passera sûrement » (Pfeiffer, *op. cit.*, nº 273, p. 191, Harper, 355).

La signification du mauvais présage que le roi doit contrecarrer par le rituel approprié est indiquée dans un autre texte : « Si le sol tremble, — attaque par l'ennemi. Les fondations du pays ne seront pas stables. Si le sol est déplacé, il y aura instabilité dans tout le pays. Le pays perdra sa raison. » (Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 35.)

Les rites de pénitence et de conciliation non seulement causaient du désagrément, mais contrariaient fortement les affaires du gouvernement. Par exemple, il existe une lettre qui prescrit au roi de passer sept jours dans une hutte de roseaux comme celles dont on se servait en cas de grave maladie, en se soumettant constamment à des purifications (Pfeiffer, *op. cit.*, nº 270 ; Harper, 370. Voir aussi Labat, *op. cit.*, 354-352). Quelquefois, il pouvait ménager son temps, en accomplissant des rites sur son manteau tout en vaquant à d'autres occupations. Le culte quotidien rendu aux dieux, culte dont le roi assumait la responsabilité, était laissé aux soins des prêtres, qui agissaient en qualité de représentants du roi, excepté dans les occasions, assez fréquentes, où sa présence était de rigueur. En outre, sa participation aux actes de gouvernement était assujettie aux observations continuelles des devins, et la qualité particulière — nuance exacte, soit favorable, soit défavorable — qui caractérisait chaque jour de l'année était soigneusement enregistrée dans les calendriers. Nous avons rencontré des allusions à cet aspect des jours dans plusieurs des lettres citées plus haut. Pour marquer la complexité de ces règles, rappelons (Labat, *op. cit.*, p. 309 s.) que le nombre six appartenait à Adad, et que par conséquent le sixième, le seizième et le vingt-sixième jour de chaque mois lui étaient consacrés. Puisque Adad, dieu de la foudre et de l'orage, pouvait déchaîner des forces de destruction, le roi avait à réciter ces jours-là une liturgie de contrition, comprenant une confession des péchés. Cependant, cinq mois ne convenaient pas à la récitation d'une telle liturgie et cela pour diverses raisons ; dans ces mois-là, on pouvait donc les omettre. Mais tous les mois comptaient de six à neuf autres jours qui pouvaient être dangereux, où aucune affaire sérieuse ne devait être entreprise. Par exemple :

Jour dangereux. Le pasteur des grands peuples (c'est-à-dire le roi) ne mangera pas de viande rôtie sur des charbons ni du pain cuit dans les cendres. Il ne changera pas les vêtements de son corps. Il ne mettra pas de vêtements propres. Il ne sacrifiera pas.

Le roi ne montera pas sur son char. Il ne parlera pas en souverain. A la place du mystère, le prêtre de la divination ne dira pas un mot. Le médecin ne touchera pas un patient.

Ce jour ne convient pas pour la réalisation d'un désir

(Labat, *ibidem*, p. 312).

Ainsi chaque jour et chaque mois possédaient certaines possibilités bonnes ou mauvaises ; l'ensemble formait un cadre de conjonctures prévisibles, en sorte que les signes inhabituels qui survenaient sur la terre ou dans le ciel revêtaient une signification particulière. Les initiés, surveillant continuellement ces signes, calculaient l'équilibre des forces auxquelles l'Etat semblait soumis en tout temps.

Le roi, cependant, n'était pas simplement guidé à travers ce réseau d'influences hostiles ou favorables ; il avait qualité pour les modifier par ses propres actions. Car le fait même que les dieux aient choisi le souverain du pays faisait de lui un talisman, mystiquement associé aux pouvoirs de la nature et à tous les éléments de l'univers. Il « portait le tabou (*ikkibu*) de Bel, Sin, Shamach et Adad » (1). Aussi était-il capable d'influer sur la menace de danger. A l'époque assyrienne, le roi consentait en cas de nécessité à renoncer au rôle de guide de l'Etat, pour en devenir le gouvernail, manié par ceux qui observaient les présages afin que tout pût rester en équilibre sur les flots de l'inconnu.

(1) VAN SELMS, *op. cit.*, 17, n. 6 ; voir aussi K.-M. STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivens, Vorderasiat. Bibliothek*, VII, Leipzig, 1916, II, 385, n. 8.

CHAPITRE XIX

LE SERVICE DES DIEUX

A. — Dangers du service. Le substitut du roi.

Le dogme de l'élection divine, qui était la base même de la royauté en Mésopotamie, donna naissance à des sentiments contradictoires. Car on en éprouvait à la fois de la fierté et de l'anxiété, mais l'anxiété prédominait, au moins dans les textes. C'est l'incertitude qui caractérisait les rapports du Mésopotamien avec ses dieux. Si les présages annonçaient qu'un malheur national était imminent ou qu'un danger menaçait le roi, le Mésopotamien se trouvait devant un dilemme. Ou bien le roi avait mal servi les dieux, en sorte que la continuation de son règne compromettait la sécurité de l'Etat, ou bien, autre possibilité, les dieux entendaient que le peuple protégeât leur serviteur choisi ; en l'absence d'une preuve démontrant qu'ils avaient abrogé leur décret d'élection, le peuple n'osait pas procéder au remplacement de son souverain. Le roi était un gage divin entre les mains de l'homme. Et quand le péril atteignait des proportions démesurées, on installait un substitut, dans l'espoir que la personne royale pût être sauvée.

Cette pratique particulière est le rite le plus frappant parmi beaucoup d'autres plus ou moins similaires introduisant tous une personne ou une chose pour remplacer le souverain pendant un temps limité. En Assyrie, on recourait à la « substitution » non seulement pour protéger le roi, mais aussi pour utiliser, plus complètement qu'il n'eût été possible sans cela, ce qu'il avait de surnaturel. Certaines cérémonies, par exemple, s'accomplissaient avec des portraits du roi (R. Labat, *Royauté*, 353 ; cette étude approfondie de la substitution royale, p. 352-360, nous a été des plus utiles) ; dans d'autres cas, c'était son manteau qui était utilisé. Par exemple, lorsque les présages annonçaient un tremblement de terre, et que le roi s'était astreint à des purifications, s'était confessé devant Anu, Enlil et Ea, avait récité des prières propitiatoires accompagnées par les lamentations du prêtre *kalu*, les mêmes lamentations et prières étaient alors prononcées dans les autres cités du royaume, sur son manteau (F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 37 ; cf. ci-après, la première note de l'épilogue). La pratique de la substitution dérive de la « participation mystique » qui caractérise la pensée créatrice de mythes (*Speculative thought*, p. 10-26), et trahit une

inaptitude non pas à penser clairement, mais à s'abstraire du monde de la perception. Puisque la vue du manteau du roi était susceptible d'évoquer certaines des émotions — disons le loyalisme ou la crainte — que sa personne même eût fait naître, la présence de ce vêtement passait pour produire quelques-uns des effets que la présence du roi lui-même eût causés.

Dans d'autres circonstances, la substitution servait de protection. Quand un charme magique était lancé contre l'ennemi avant la bataille, le roi ne participait pas à la cérémonie afin de ne point exposer sa personne aux risques qu'entraînaient obligatoirement les pratiques magiques. C'est pourquoi « un eunuque royal portant le même nom que son maître... revêtait les vêtements du roi » et prononçait devant les dieux les formules appropriées (Labat, *op. cit.*, p. 258 s. ; d'après H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, nº 57, p. 172). En ce cas, et dans d'autres cas analogues, la substitution était une mesure préventive. Le substitut s'exposait à de grands dangers, mais si tout allait bien il en sortait sain et sauf. L'expression « puissé-je aller à la place du roi » s'applique à cette sorte de substitution (Labat, *op. cit.*, p. 354, nº 139, montre que cette expression du loyalisme, courante à l'époque kassite, apparaît déjà sous Hammourabi et persiste dans les tablettes d'El Amarna) ; quelquefois, la substitution se faisait mécaniquement, sans tenir compte de la volonté du roi ou de celle de son sujet. Par exemple, en face d'un présage dangereux, comme une éclipse de soleil ou de lune, accompagnée en même temps de circonstances favorables, telles que la présence dans le ciel de Jupiter, planète royale, le roi était protégé, et le texte déclare : « à sa place, cette année, un grand ou un homme du commun mourra » (*ibid.*, p. 355 s.). Mais si de dangereux présages s'accumulaient, sans qu'apparût aucun signe marquant que d'une manière ou d'une autre la personne du roi était protégée, un substitut royal était désigné. Il régnait cent jours, après quoi il était supprimé, dans l'espoir qu'il emporterait avec lui les désastres qui avaient menacé le véritable roi. On peut citer à ce sujet des lettres écrites par un fonctionnaire d'un roi assyrien ; en voici un extrait :

> Le substitut du roi, qui arriva le 14 vers le coucher du soleil, qui le 15 passa la nuit dans le palais du roi, et en présence de qui eut lieu une éclipse — entra à Akkad la nuit du 20 sans encombre. Il y a séjourné. Je lui fis réciter les litanies sur les tablettes devant Shamash. Il a pris sur lui tous les présages du ciel et de la terre, et il gouverne toutes les contrées. Puisse le roi mon seigneur (en) prendre note » (R. Pfeiffer, *State letters of Assyria*, nº 323 [Harper, 629], corrigé d'après Labat, *op. cit.*, p. 358 s.).

Pour être effective il fallait que la substitution fût complète. Aussi est-il spécifié que le substitut « gouverne toutes les contrées ». En effet, une chronique royale rapporte que lorsqu'un roi d'Isin, pour

éviter à sa maison un désastre (certainement prédit par des présages), installa comme substitut royal un jardinier, puis mourut, le substitut garda le pouvoir :

> Pour que la dynastie ne s'achevât pas, le roi Irra-imitti fit asseoir sur le trône le jardinier Enlil-bâni et lui plaça sur la tête sa couronne royale. Irra-imitti mourut dans son palais pour avoir avalé une bouillie brûlante. Enlil-bâni qui se trouvait sur le trône n'en partit pas et fut installé comme roi. (D'après L. W. King, *Chronicles concerning early Babylonian kings*, II, 12-14, ll. 8-13 ; 15-16, ll. 1-7 ; cf. Labat, *op. cit.*, p. 103.)

Même si cette prise de pouvoir appartient au folklore autant qu'à l'histoire (1), il est significatif qu'on ait pu y ajouter foi. Il est possible que le récit fasse allusion à un substitut royal qui, comme l'eunuque du rituel assyrien, n'était pas nécessairement mis à mort après avoir accompli sa fonction. Mais par là même on pouvait interpréter cela comme une preuve de ce que la mort ne pouvait être évitée par le roi si le substitut ne la subissait pas à sa place. Nous savons, en tout cas, qu'un substitut néo-assyrien fut tué en même temps qu'une dame de la cour que le roi avait mise à sa disposition, sans aucun doute pour renforcer la vraisemblance de sa royauté (Labat, *op. cit.*, p. 359, d'après Harper, 437). La victime, Damqi, avait apparemment été choisie par une prophétesse en transe : « Une prophétesse a hurlé ces phrases rituelles ; elle a dit à Damqi, le fils de l'intendant : « Tu prendras sur toi la royauté ! » Ensuite, dans l'assemblée du pays, la pythie lui a dit : « Cette arme, présent que mon seigneur a montré, je la place dans tes mains ! »

On peut supposer que l'arme était un symbole de la royauté, comme l'étaient les « armes de Ninlil » lors du couronnement. La lettre continue ainsi : « Damqi, le fils de l'intendant d'Akkad, gouverne les pays d'Assur et de Babylone et la totalité des pays. » Le reste fait allusion à la mort de Damqi (« il a rencontré son sort ») et décrit ses obsèques ; finalement, il est assuré à nouveau que tout mal a désormais été détourné.

> Lui, Damqi, et sa dame de la cour, comme il convient, ont pris sur eux (le rôle de) substitut pour le roi mon seigneur, et de Shamash-schum-ukin. Pour leur délivrance (du roi et du prince) il a rencontré son sort. Nous avons bâti un tombeau. Lui et sa dame de la cour ont été préparés et déposés pour l'enterrement. Leurs corps y ont été placés en grande pompe. Ils ont été enterrés et pleurés. Un holocauste a été fait. De nombreux rites d'expiation ont été célébrés complètement... Puisse le roi mon seigneur (en) prendre note... Les cérémonies d'expiation qui ont été entreprises sont achevées. Puisse le cœur du roi mon seigneur être entièrement en paix. Les Akkadiens étaient effrayés. Nous avons rassuré leur cœur.

(1) Il se peut que ceci soit suggéré par la profession d'Enlil-bâni. Le thème figure aussi dans la légende de Sargon d'Akkad, qui fut trouvé et élevé par un jardinier. D'autre part, il est possible aussi qu'un événement historique ait été recouvert de détails folkloriques et il n'est même pas prouvé que nous ayons ici de tels éléments.

Il est certain que des mesures aussi rigoureuses n'étaient prises que dans les cas exceptionnels où la personne royale se trouvait terriblement menacée (1). Il se peut que quelques-uns des tombeaux les plus complexes de la première dynastie d'Ur aient contenu les restes du substitut royal et de sa cour (2). Quoi qu'il en soit, il faut souligner combien l'institution de substitut du roi illustre la nature de la royauté mésopotamienne. Comme représentant du peuple, le roi était exposé à tout mauvais présage important. Mais sa personne était infiniment précieuse, parce que son élection par les dieux était un gage de leur appui. Aussi, quand un désastre semblait imminent, le roi était-il, pour ainsi dire, écarté temporairement de sa charge, et un substitut était exposé au danger ou était sacrifié en qualité de victime exigée, croyait-on, par les puissances surnaturelles.

Il est significatif de constater que l'Egypte n'a pas connu l'institution d'un substitut du roi. Là où le souverain est un dieu incarné, il peut arriver qu'il soit détruit lorsqu'une inaptitude physique semble gêner l'efficacité de l'incarnation (cf. ci-dessus, chap. 3, *C*), mais l'idée de la possibilité pour un homme de prendre effectivement la place du roi eût été une idée sacrilège. L'institution du substitut du roi accentue donc la différence essentielle entre les monarques de la Mésopotamie et un roi divin.

B. — Les joies du service et les fêtes d'Etat.

L'importance que les anciens attachaient aux idées étudiées dans

(1) Aussi est-il impossible d'associer ce rite rare à la fête annuelle des Sacaea, comme le firent Frazer (cf. l'index de *The Golden Bough, s. v.* « Sacaea ») et d'autres après lui. Voir Labat, *op. cit.*, 98-110 ; von Soden, *Zeitschr. assyr.*, XLIII, 1936, 255. Voir encore ci-après, p. 409 , n. 1.

(2) Rien dans la nature de la royauté mésopotamienne, ou dans les textes qui la concernent, n'expliquerait le massacre total des gens de la suite, dont les « fosses de la mort » à Ur donnent un exemple (C. L. Woolley, *Ur excavations II ; the royal cemetery*, Londres et Philadelphie, 1934). En outre, les découvertes d'Ur présentent des traits particuliers, qui, dès le début, ont rendu douteuse l'interprétation de nécropole royale. De ces traits, le plus important apparut avec la répétition du nom « Meskalamdug ». Deux hommes portant ce nom étaient enterrés dans le caveau d'une « fosse de la mort », et dans un cas où le corps reposant dans la chambre funéraire était conservé, il s'agit du corps d'une femme. On peut supposer que le nom indiquait un rôle joué dans un cérémonial rituel, plutôt qu'un nom personnel. Sidney Smith a suggéré que les corps étaient ceux des participants à un « rite de fertilité », plus spécialement au mariage sacré (*Journ. roy. asiat. soc.*, 1928, p. 849 ss., spéc. 860-868) ; F. M. Th. Böhl exprime des vues analogues dans *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae*, Leide, 1939, p. 156 ss. Nous-même inclinions d'abord en ce sens, n'ayant pas fait exactement la distinction entre le mariage sacré et la mise à mort du substitut du roi (*Iraq*, I, 12, n. 3 ; *Journ. roy. asiat. soc.*, 1937, p. 341 ss.). Mais dans le mariage sacré le roi, autant que nous le sachions, n'était ni remplacé par un substitut ni tué. L'unique meurtre rituel dont parlent les sources mésopotamiennes est celui du substitut du roi qui était utilisé dans des circonstances critiques. Nous admettons que, au début de la période dynastique, il ait été possible que le mariage sacré fût suivi de la mort de ceux qui y participaient, peut-être parce qu'ils ne pouvaient plus être réintégrés dans la société humaine, après avoir représenté des divinités. Mais en l'absence de toute preuve à ce sujet, nous préférons voir dans les « fosses de la mort » d'Ur des sépultures de substituts royaux accompagnés de leur « dame de la cour » et de leur suite, tels que les décrivent les textes concernant Damqi.

ce volume est clairement prouvée par les soins et les richesses qu'ils dépensaient pour des fêtes de nature politico-religieuse. C'est au cours de ces célébrations que la vie publique atteignait sa plus grande intensité. Dans les cités mésopotamiennes, toute l'activité des affaires s'interrompait chaque mois à plus d'une reprise, afin que le peuple et son souverain pussent se consacrer pendant deux ou trois jours de suite à honorer les puissances surhumaines influant sur la vie de la communauté.

Dans notre introduction, nous avons signalé que ces fêtes, quelle qu'en ait été l'exubérance, possédaient un degré de sérieux qu'il nous est difficile d'imaginer. Elles représentaient la participation de la communauté à des événements cosmiques qui nous apparaissent comme entièrement indépendants de l'action des hommes. C'est que les anciens ne pouvaient s'abstraire de la réalité émotionnelle (cf. *Speculative thougth*, p. II ss.) ; ils ne reconnaissaient pas de lois naturelles impersonnelles ; le changement des saisons, les orages, la nielle, l'inondation, avaient un caractère individuel, selon le temps, le lieu, les circonstances précises de leur apparition ; en outre, ils étaient en relation particulière avec leurs victimes. Aussi une volonté était-elle reconnue dans tout événement de ce genre, et la société en était si profondément affectée qu'elle éprouvait le besoin d'agir soit pour favoriser un changement dont elle bénéficierait, soit pour modifier ou détourner une menace. Si l'on envisage les choses de cette façon, la plupart des anciennes célébrations deviennent explicables. Bien que nous en considérions quelques-unes en détail au chapitre suivant, il est nécessaire d'établir quelques notions d'ordre général comme préliminaire à cette étude.

Souvent il ne nous est pas possible d'expliquer pourquoi les fêtes revêtent des formes spécifiques. Par exemple, l'on comprend bien que l'achèvement de chaque phase de la lune ait été célébré en Mésopotamie comme dans d'autres pays où la lune est considérée comme la manifestation d'un pouvoir divin ; mais on ne s'explique plus pourquoi, à Lagash, il fallait que la fête de la nouvelle lune, dans « la maison de la nouvelle lumière », fût célébrée dans la « cité sainte » de la déesse-mère Baba. Nous ne savons pas non plus pourquoi, plus tard, la même fête devait comprendre des sacrifices offerts à d'anciens souverains, Gudéa, Shulgi et Shu-Sin (B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*, I, Leipzig, 1915, 94 ; Labat, *op. cit.*, p. 149). Là encore nous nous trouvons en face du résultat d'un développement historique qu'il nous est impossible de rattacher à sa source (cf. le début du chap. 12).

On sait que le roi officiait lors des fêtes importantes. Par exemple, à l'époque assyrienne, il passait la nuit de la nouvelle lune dans le temple, sacrifiant à Mardouk et à Ishtar, puis, l'aurore venue, à Shamash et à Sin. Les inscriptions ne décrivent que les actions de l'officiant royal. Mais parfois nous avons un aperçu du comportement du menu peuple. Par exemple, nous possédons un texte décrivant ce qu'il fallait faire à Erech — alors une cité provinciale et non pas une capitale — lors de la fête qui suivait la pleine lune (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 118-125). Dans le temple d'Anu, on devait retirer de leurs sanctuaires les statues des dieux et des déesses, et les déposer dans la cour. On devait faire des libations et chanter des hymnes ; une procession aux flambeaux devait se dérouler dans l'enceinte du temple, des offrandes alimentaires devaient être présentées. Mais notons également ceci :

> Les gens allumeront des feux dans leurs maisons ; ils offriront des aliments à Anu, à Antu et à tous les dieux... Ils diront les prières comme il est spécifié plus haut. Les gardes de la cité allumeront des feux dans les rues et aux carrefours. Les portes d'Erech ne seront pas fermées (?) avant l'aube. Les gardes mettront des postes à droite et à gauche des portes, et ils tiendront des feux allumés aux portes jusqu'à l'aube.

Là non plus, nous ne saurions expliquer pourquoi la célébration devait revêtir cette forme particulière, mais une description comme celle que nous avons citée suggère que les actes précis du roi se détachaient sur un arrière-fond de vague rituel populaire. Comme chef religieux de ses sujets, le roi exprimait la sollicitude et la dévotion qui animaient l'ensemble du peuple.

Les dieux montraient leur satisfaction en choisissant le roi pour lui accorder leurs faveurs. Les inscriptions royales soulignent ce fait *ad nauseam*, mais le rituel exprimait lui aussi ce fait. En certaines occasions, les dieux venaient en procession solennelle au palais du roi, où ils étaient placés sur des trônes et traités en hôtes d'honneur. Nous trouvons cette coutume dès la troisième dynastie d'Ur (Labat, *op. cit.*, p. 159). Plus tard, Adad-Nirari I mentionne une chapelle de palais « où se trouve le trône sur lequel prend place chaque année le dieu Assur mon seigneur » (*ibidem*). Et Sargon d'Assyrie écrit à propos de sa résidence nouvellement établie à Khorsabad : « Après que j'eus achevé la construction de la cité et de mes palais, j'y invitai, au mois de *Tashritu*, les grands dieux qui demeurent en Assyrie. Je célébrai la fête de leur dédicace. » (D. D. Luckenbill, *Ancient records of Assyria*, Chicago, 1927, vol. II, p. 94.)

Esarhaddon, lui aussi, invita les dieux dans son palais (*ibidem*, p. 699). Les visites des dieux aux rois et celles des rois dans les temples objectivaient les liens existant entre eux. Nous avons décrit des allées et venues semblables des rois et des dieux pendant la fête Sed en Egypte. Cependant, sous des formes analogues, les différences étaient profondes. En Egypte, le roi se mêle aux dieux, ses égaux, à un tel point que parfois (comme dans le mystère de Kamoutef à la fête de Min, voir ci-dessus chap. 15, *B*) le dieu et le roi sont indiscernables. Nous verrons au chap. 21 qu'en Mésopotamie, en certaines circonstances exceptionnelles, certains rois jouèrent le rôle de dieux. Mais normalement le monde des dieux restait fermé à l'homme ; et quand un artiste avait à représenter un roi d'Assyrie dans la splen-

deur de son pouvoir, recevant l'approbation de son dieu, il ne pouvait que tracer l'indication d'un geste émanant d'un nuage impénétrable.

C. — Les récompenses du service et la construction des temples.

La nature des relations entre le roi et les dieux est bien illustrée par les cérémonies ayant lieu à propos de l'érection ou de la restauration des temples. On ne pouvait rendre à un dieu plus grand service que de lui bâtir sa maison. Lorsque, dans l'épopée de la création, Mardouk a vaincu le Chaos, créé un cosmos, ordonné et sauvé les dieux de la destruction, ceux-ci s'écrient :

> Maintenant, ô seigneur qui as amené notre délivrance,
> Quel sera devant toi le signe de notre reconnaissance ?
> Nous bâtirons un sanctuaire.
>
> [D'après Alex. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1942, p. 37 (VI, 49-51).]

L'homme, aussi, honorait ses dieux en construisant ou en embellissant leurs demeures sur la terre. Il était naturel qu'il s'attendît, en retour, à ce qu'un sort heureux lui soit accordé. Voici ce que dit Esarhaddon :

> L'ancien temple d'Assur, qu'avait bâti Shalmaneser, fils d'Adadnirari, roi d'Assyrie, un prince qui vivait avant moi, tombait en ruines... Ce temple, je n'en changeai pas l'emplacement, mais j'établis ses murs de fondation (et) posai les constructions de briques sur de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, des herbes (et) de l'huile de cèdre. Je le construisis et l'achevai, je le fis magnifique, et les peuples en étaient dans l'étonnement. Je l'ai bâti pour la vie (littér. : ma vie), pour la longueur des jours, pour la stabilité de mon règne, pour la sauvegarde de ma postérité, pour la sécurité de mon trône sacerdotal, pour l'écrasement de mes ennemis, pour le succès des récoltes de l'Assyrie, pour la prospérité de l'Assyrie (Luckenbill, *op. cit.*, par. 702).

En Mésopotamie comme en Egypte, les dimensions et la magnificence des temples étaient stupéfiantes ; les souverains, dans les deux pays, mettaient leur orgueil dans la construction et la dotation des sanctuaires. Mais l'esprit dans lequel ces sanctuaires étaient construits différait profondément d'un pays à l'autre.

Nous avons cité (p. 92) le commencement de la description d'un conseil de la couronne au cours duquel Sésostris Ier annonça son intention de reconstruire le temple d'Héliopolis. Cette décision fut prise par le roi dans la plénitude de son pouvoir :

> J'établirai les offrandes des dieux, et je ferai une œuvre, à savoir une grande maison pour mon père Atoum... J'alimenterai ses autels sur terre, je bâtirai ma maison dans son voisinage. On se souviendra de ma beauté grâce à sa maison : le pyramidion est mon nom et le lac est mon monument. Telle est l'éternité qu'ont faite des actes profitables.
>
> (De Buck, *Analecta orientalia*, XVII, 1938, 52.)

Ce texte est exceptionnellement détaillé, mais même la plus brève inscription égyptienne relative à une construction est directe et ne trahit aucun doute : « Amenemhat Ier : il fit ceci, en tant que son monument, pour son père Amon-Rê, seigneur de Thèbes, en faisant pour lui un autel de granit rose, afin que par là il pût être doué de vie à jamais. » (Breasted, *Ancient records*, vol. I, p. 484 ; la formule est très courante en tout temps.) Hatchepsout montrait plus d'exubérance quand elle faisait inscrire ce qui suit dans le temple de Speos Artemidos.



Fig. 43. — Obélisque brisé d'un roi assyrien (British Museum.)

> Ecoutez, vous tous, peuples. Vous tous, autant que vous êtes ! J'ai fait ceci suivant le dessein de mon cœur... J'ai restauré ce qui était en ruines, j'ai relevé ce qui était inachevé... J'ai ordonné que ma titulature soit durable comme les montagnes ; quand le soleil brille, ses rayons illuminent les titres de ma majesté (*Ibidem*, vol. II, par. 303).

Le pharaon construisait « suivant le dessein de son cœur », mais quand Nabonidus découvrit une brique de fondation dans le temple de Larsa, il dit :

> Je fus effrayé. Je me disais à moi-même : Le sage roi Burnaburiash a bâti le temple et y a fait habiter Shamash le grand seigneur. Je vais rebâtir (?) ce temple...
>
> J'élevai la main et [priai le seigneur des seigneurs] : O seigneur, dieu suprême, prince Mardouk, sans toi aucune demeure n'est trouvée, ni son plan dessiné. Qui peut faire quelque chose sans toi ? O seigneur, par ton ordre auguste, fais que je fasse ce qui t'est agréable. [S. H. Lang-

don, *Die neubabylonischen Königsinschriften, Vorderasiat. Bibliothek*, vol. IV, p. 239 (revu par Jacobsen)].

Quand Esarhaddon succéda à Sennachérib, qui avait détruit Babylone, la reconstruction de la cité sainte fut l'immédiate préoccupation du roi. Voici ce qu'il dit :

En ce temps-là, moi, Esarhaddon, roi de l'univers, roi d'Assyrie, qui attends l'ordre d'Assur, objet du désir des grands dieux — grâce à la vaste intelligence, à la largeur de vue que le maître des dieux, le prince Nudimmud (Ea) m'a accordée, grâce à la connaissance qu'Assur et Mardouk ont « ouvertes » en mon intelligence, pour la restauration des (images) des grands dieux, la main levée, (avec) supplication et prosternement devant Assur, roi des dieux, et Mardouk le grand seigneur, j'implorai leur divinité : « Avec qui, ô grands dieux, créateurs de dieux et de déesses, m'envoyez-vous dans (cette) mission difficile en un lieu inconnu — mission de restauration, avec un peuple qui n'est pas loyal, qui ne connaît pas son propre esprit, qui a été fou depuis les jours d'autrefois. O créateurs des dieux et des déesses, bâtissez de vos propres mains l'édifice, le séjour de votre auguste divinité. Quoi qu'il y ait dans vos cœurs, que cela soit fait, sans que l'on s'écarte du commandement de vos lèvres (Luckenbill, *op. cit.*, par. 670).

Nous avons cité ces deux textes à peu près complètement afin de faire ressortir la différence entre les circonstances devant lesquelles se trouvaient d'une part Nabonidus qui répara les ravages du temps, et d'autre part Esarhaddon qui répara les furieuses destructions de son prédécesseur. Malgré cela, la similitude de leur comportement est frappante. Un roi pouvait être empressé à saisir l'occasion d'honorer les dieux, mais par-dessus tout il avait conscience de la grandeur de ce qu'un homme pût offrir une résidence à une divinité. Nabonidus en « fut tout effrayé ». Esarhaddon s'approcha des dieux « comme un suppliant et en se prosternant ». Le pharaon, d'autre part, énonce ceci avec une pleine indifférence : « Vois, ma majesté décide une œuvre et pense à une action. »

L'attitude de Nabonidus et d'Esarhaddon est caractéristique pour les souverains mésopotamiens de tous les temps. La continuité de la civilisation est claire, à cet égard aussi. Deux mille ans avant Nabonidus, Gudéa de Lagash affrontait la tâche de reconstruire un temple. Comme les autres, il se sentit écrasé par cette responsabilité, et « son cœur fut obscurci » (voir ci-dessus, p. 335). Mais Gudéa s'intitulait « homme d'intelligence », exactement comme Esarhaddon qui se targuait de sa « vaste intelligence » et de sa « largeur de vues » ; tous deux se flattaient simplement d'avoir correctement interprété la volonté des dieux. Néanmoins, ils eurent fort à faire pour éliminer toute incompréhension. Car le danger, certes, était là. On ne pouvait douter qu'il fût méritoire d'honorer les dieux. Mais que faire si, à une certaine époque, les dieux, de propos délibéré, avaient causé la ruine et la disgrâce de leurs sanctuaires ? Nous avons vu comment la ruine de telles ou telles cités pouvait être prescrite

sans aucun égard pour la conduite de leurs habitants (cf. ci-dessus, chap. 17, *A*). Quand les murs de briques d'un temple, après avoir été dégradés, ne pouvaient être rebâtis que grâce à des travaux considérables, quand la foudre avait frappé le temple d'Assur ou quand un incendie avait détruit celui d'Eschnunna, « les dieux et déesses qui y habitaient prenaient la fuite, s'envolaient comme des oiseaux et montaient au ciel » (*ibidem*, par. 649). Babylone détruite, les dieux décidèrent qu'elle resterait déserte durant soixante-dix ans, et Mardouk qui prit pitié de son peuple ne put lui-même abroger cette décision. Mais, par un magnanime stratagème, en tenant le livre de la destinée à l'envers, en sorte que le nombre 70 apparût sous la forme du nombre 11, il réduisit la période de détresse (*ibidem*, p. 643). Puisque la décadence du sanctuaire était considérée comme un châtiment décrété par les dieux et puisque, au contraire, l'existence d'un sanctuaire fonctionnant bien montrait la divine bienveillance, la reconstruction d'un temple ne pouvait s'entreprendre à la légère. Qu'on s'imagine un homme osant entamer cet ouvrage avant que l'interdit des dieux eût pris fin ? C'eût été faire preuve d'audace et une cause certaine de calamité.

Jamais en Egypte ce problème ne fut envisagé. En fait, la religion égyptienne ignorait le thème de la colère de Dieu. L'Etat se sentait assuré sous la conduite de l'Horus vivant, fils de Rē. En Mésopotamie, loin de là : personne, pas même le roi, n'avait part aux conseils divins, et il était inévitable que les hommes eussent à se demander si les dieux avaient ou non l'intention d'accorder à une cité la faveur d'une nouvelle résidence divine.

Les préparatifs.

Quand les dieux avaient envoyé un signe indiquant qu'un temple devait être reconstruit, on sollicitait maints oracles, afin d'éviter tout malentendu. Nous avons considéré en détail les procédés de Gudéa (ci-dessus, p. 336-337). Les souverains ultérieurs agirent de la même manière. Nabonidus, par exemple, déclare ceci : « J'ai visité les autels de Shamash, d'Adad et de Nergal, dans l'intention de bâtir ce temple. » (Langdon, *op. cit.*, p. 239, ll. 41 s.) En d'autres termes, il ne construisit qu'après avoir consulté trois divinités. Au cours du travail préparatoire, on cherchait la continuité avec le passé, et l'on considérait comme un présage exceptionnellement favorable le cas où les dieux eux-mêmes révélaient des vestiges de bâtiments plus anciens comme modèle. Par exemple, la découverte fortuite à Sippar d'une plaque d'argile montrant l'image d'une ancienne statue cultuelle de Shamash fut interprétée par Nabu-apla-iddina comme un encouragement direct donné par le dieu (Labat, *op. cit.*, p. 182). Ce désir de découvrir des précédents historiques pour l'œuvre qu'ils se disposaient à entreprendre est tout à fait caractéristique des Mésopotamiens. L'idée d'après laquelle l'imitation des usages du passé supprime l'obligation de justifier son

action est très répandue parmi les peuples primitifs (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 134 ss.), et les Egyptiens aussi bien que les Mésopotamiens considéraient le passé comme une norme. Mais c'était pour des raisons différentes. Comme l'Egypte considérait l'univers sous un aspect essentiellement statique, les changements ne faisaient que rendre clair ce qui existait en puissance depuis la création. C'était pourquoi même des temples nouvellement construits tenaient leur sainteté du fait que les dieux avaient à l'avance ordonné leur érection en un lieu déterminé (cf. ci-dessus, chap. 13, *B*). Nous avons vu que la réalisation de ce qui existait en puissance était en elle-même un acte créateur, convenablement entrepris par le fils de Rē. Les Mésopotamiens n'attribuaient pas au cosmos ce statisme ; mais ils confinaient son dynamisme exclusivement dans le monde des dieux. Dès lors, selon eux, les dieux avaient à prendre l'initiative dans toutes les affaires du moment ; et, même après qu'ils avaient fait connaître leur volonté, les souverains sentaient qu'il leur fallait se reposer sur la direction divine. Gudéa suppliait Ningirsu de révéler les destinations spécifiques des différentes parties du temple qu'il savait devoir être construit. Esarhaddon adressait aux dieux cette adjuration : « Bâtissez de vos propres mains l'édifice, le séjour de votre auguste divinité. » De là l'extraordinaire importance d'un présage découvrant un modèle éprouvé et approuvé par les dieux dans le passé. Il arriva, par exemple sous Nabonidus, que, « par ordre de Mardouk..., les quatre vents firent approcher de violentes tempêtes ; les dunes de sable qui recouvraient cette cité et ce temple furent emportées et Ebarra, la demeure qui inspire le respect, apparut (littér. devint [visible] ».) Langdon, *op. cit.*, p. 237, ll. 10-14.

Il n'y a pas, en Mésopotamie, de référence à un plan primordial, à un ordre établi lors de la création. Pour le Mésopotamien le monde était en mouvement et les dieux « déterminaient la destinée » à chaque jour de l'an ; il ne pouvait donc, à l'instar de l'Egyptien, faire du passé une norme absolue. Son passé était un passé historique et un passé empirique ; certains actes de l'homme, certaines mesures prises pour le temple s'étaient révélées acceptables. Il était prudent de revenir à ces modèles chaque fois que cela était possible. Il était obligatoire de procéder ainsi lorsque les dieux avaient réellement aidé à les faire retrouver.

Quand un pharaon construisait, il pouvait dire sans contradiction : « C'était suivant l'ancien plan. Jamais il n'en fut fait autant depuis le commencement (des temps). » (Breasted, *op. cit.*, vol. II, p. 339 ; pour le paradoxe apparent, voir ci-dessus, chap. 13, *A*.) Quand Nabonidus bâtissait, il déclarait que les fondations étaient « posées au-dessus du plan originel, sans le dépasser et sans en retrancher fût-ce l'épaisseur d'un doigt » (1).

(1) Langdon, *op. cit.*, p. 244, ll. 56-58. On remarque dans les fouilles actuelles que des temples furent souvent reconstruits sur le même plan, après de longues années, parfois pendant des siècles. Voir par exemple P. Delougaz et S. Lloyd, *Pre-Sargonid temples in the Diyala region, O. I. P.*, vol. LVIII, Chicago, 1942. Les nouveaux murs étaient fondés sur les restes nivelés des anciens murs. De cette pratique résultaient des fondations exceptionnellement profondes et solides, en sorte que l'expérience et la foi concordaient à faire respecter la disposition existante. Si des innovations étaient faites, on les attribuait à l'inspiration reçue des dieux, comme nous allons le voir en étudiant le cylindre A de Gudéa.

Cette attitude envers le plan établi antérieurement était naturellement renforcée parce qu'on savait qu'occasionnellement les dieux avaient indiqué en détail comment les temples devaient être construits. Chaque fois, par conséquent, qu'on découvrait le plan du bâtiment primitif, on pouvait supposer que ses particularités avaient reçu la sanction divine. Si ce plan premier restait inconnu, le plus ancien qui se pût retrouver était pris comme modèle. Quand Nabonidus décrit comment il reconstruisit le temple de Larsa quarante-cinq ans seulement après que Nebucadnezzar l'eut déjà rénové, il insiste beaucoup sur le fait que ce devancier s'était contenté de retrouver l'inscription de construction de Burnaburiash (et par conséquent ses fondations), tandis que lui-même Nabonidus, avait découvert celle d'un roi plus ancien : Hammourabi. Dans son travail de reconstruction, Nabonidus fit une règle de rechercher les inscriptions de construction et les dépôts de fondation. Ces dépôts, en révélant les mesures et les matériaux du bâtiment ancien, indiquaient aussi quelles étaient les dimensions convenables à donner aux briques (1). Nous verrons que le moulage de la première brique était la cérémonie centrale des rites de reconstruction, et l'on a supposé que chaque temple possédait une tradition déterminant la dimension des briques à employer dans sa construction.

Après ample examen des présages, après établissement des détails du plan et de l'élévation, il fallait enlever les débris encombrant le terrain ; ensuite il était purifié. Cette étape initiale de l'entreprise s'effectuait entièrement, peut-on dire, sur le ton mineur. Le doute continuel, l'incertitude d'avoir ou de n'avoir pas convenablement compris la volonté des dieux, empêchait de se livrer à des démonstrations de confiance et de joie, et les dommages subis par l'ancien bâtiment, résultant de la négligence, des méfaits de l'ennemi ou de

(1) Un dépôt de fondation complet contenait, en Egypte et en Mésopotamie, des échantillons de matériaux employés pour le temple, plus une inscription et quelquefois des restes des animaux sacrifiés pendant la cérémonie. A Erech, par exemple, on a trouvé, intact, un dépôt d'Ur-Nammu. Il comprenait une boîte de briques cuites portant des inscriptions encastrées dans du bitume et contenant, enveloppée dans une natte, une feuille d'or ; un portrait du roi en bronze ou en cuivre sans jambes et se terminant par une pointe ; il porte sur sa tête le panier rempli d'argile destinée au modelage de la première brique ; une tablette de pierre (stéatite), avec l'inscription de fondation ; un morceau de bois et onze perles rondes de faïence (A. Nöldeke, *Zehnter vorläufiger Bericht... Abh. der preuss. Akad., phil.-hist. Klasse*, nº 2, 1939, p. 18 et pl. 22). Pour les dépôts de fondation égyptiens, voir par exemple *Bull. of the metrop. museum of art.*, 1921, part II, p. 10 s., 16 et fig. 9-11 (12e dynastie) ; *ibidem*, 1922, part. II, p. 29 ; 1924, part. II, p. 16 et fig. 11-14 (18e dynastie) ; Uvo Hölscher, *The mortuary temple of Ramses III, O. I. P.*, vol. LIV, Chicago, 1941, p. 45, 51, 67, 75 s. (20e dynastie).

l'action des dieux, étaient une source de tristesse, puisqu'on y voyait l'affaiblissement du lien entre les dieux et la communauté. Des « lamentations » étaient prescrites, propres à « apaiser » le cœur des dieux.

Lorsque les murs d'un temple tomberont en ruines, en vue de le démolir ou de fonder (à nouveau) ce temple,... dans un mois favorable, dans un jour propice, dans la nuit on allumera un feu pour Ea et Mardouk, on fera un sacrifice pour Ea et Mardouk, le Kalû chantera une lamentation, le chanteur gémira un gémissement. Le matin, sur le toit de ce temple, tu prépareras trois installations (à sacrifices) pour Ea, Shamash et Mardouk, le Kalû, sur la flûte chantera devant Mardouk, puis il chantera « l'Ezida... sur lui-même pleure »... le Kalû élèvera les mains devant [le dieu], il se prosternera, il récitera plaintivement un psaume de pénitence et dira : « Hélas ! » (*Sabat*, *op. cit.*, p. 182 s.).

Et Assurbanipal déclare : « Avec tristesse, et en pleurant, je mis la main à la reconstruction de celui que l'ennemi avait détruit. Je l'achevai dans la joie » (Luckenbill, *op. cit.*, par. 982). Après nettoyage des débris, le site était purifié. « Au moyen de l'acte d'exorcisme, la sagesse d'Ea et de Mardouk, je purifiai cette place » (Langdon *op. cit.*, p. 63, II. 40-42), dit Nabopolassar. Gudéa décrivit aussi ces purifications en grand détail. Non seulement l'emplacement du temple mais la cité entière était nettoyée, et les mesures prises allaient bien plus loin que l'enlèvement de toute impureté matérielle et rituelle. Elles visaient à créer une atmosphère favorable, un sentiment général de bonne volonté. Une sorte de paix civique était imposée : les mères ne grondaient pas leurs enfants ; les maîtres ne punissaient pas leurs serviteurs ; il ne se faisait pas de procès ; les gens frappés d'interdit sexuel étaient expulsés de Lagash (Gudéa, *Cylindre A*, XII, 21-XVII, trad. Jacobsen). De grands bûchers de bois aromatiques purifiaient la cité, qui restait dans un état d'exaltation religieuse : « Le jour se passait en prières, la nuit en oraisons. » Gudéa consultait une fois de plus les oracles, tandis qu'on apportait dans Lagash des quantités de matériaux de prix, pierres, bois et métal venant des pays étrangers. On atteignait ainsi le point crucial des cérémonies.

Le moulage de la première brique.

Lorsque enfin on pouvait se mettre à fabriquer des briques pour le nouveau temple, l'atmosphère des cérémonies changeait entièrement. La consultation timide des dieux, le travail triste qui consistait à s'occuper des vestiges des malheurs ou des négligences passés prenaient fin ; toute l'attention se concentrait sur le travail positif de la reconstruction. Mais cet heureux changement exigeait que la première brique du nouveau bâtiment fût bien et exactement formée, et, vu la nature du matériel, il n'allait nullement de soi qu'une brique parfaite serait extraite de son moule. En conséquence, la réussite du moulage de la première brique avait le sens d'une der-



Fig. 44. — Our-Nanshe apportant de l'argile pour mouler la première brique d'un nouveau temple (Louvre).



Fig. 45. — Dieu mesurant la brique plan convexe que tient le bâtisseur d'un temple. Empreinte de cylindre provenant de Tell-Asmar.

nière épreuve, c'était la réponse finale à la question de savoir si les dieux accepteraient le travail de leur serviteur. Sur les sceaux des premières dynasties, on voit un homme mesurant une brique plan convexe, à une règle tenue par une divinité assise sur un trône. Un

bas-relief de la même époque montre Ur-Nanshé de Lagash portant sur sa tête un panier contenant de l'argile destiné au moulage de la première nouvelle brique. Jusqu'à la dernière époque assyrienne les souverains sont représentés dans cette position, que ce soit sur des stèles (K. M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Kônige bis zum Untergange Niniveh's, Vorderasiat. Bibliothek*, vol. VII, Leipzig, 1916, p. XLIV), sur de petites figurines de bronze (E. G. Heuzey, *Catal. des antiq. chald.*, nos 158, 161, 163, 164 ; *A guide to the Babylonian and Assyrian antiq. in the Br. Museum*, p. 146 ; A. T. Clay. *Babylon. records in the library of J. Pierpont Morgan*, vol. IV, no 43, plaque 44 et pl. I) enterrées dans les fondations des temples qu'ils reconstruisaient. Car le moulage de la première brique incombait toujours au roi en personne. Comme exemples des textes du premier millénaire avant J.-Ch., on peut citer Nabopolassar : « J'ai plié la nuque pour Mardouk mon seigneur, et retroussant les robes de ma royauté j'ai porté des briques et de l'argile sur ma tête » (Langdon, *op. cit.*, p. 63, ll. 61-67).

La cérémonie de la fabrication de la première brique est bien décrite par Gudéa. Son texte trahit un lyrisme propre à nous convaincre que la scène qui couronnait les rites dépassait la présentation aux yeux du peuple et aux rayons du soleil d'une brique de boue séchée. Il avait passé la nuit précédente dans le temple, se protégeant ainsi contre le risque d'une pollution par le profane et en même temps se mettant à la disposition des dieux au cas où ils auraient voulu communiquer une fois encore avec lui dans ses rêves. Au matin, «... Le pur couffin, le moule sacré, il... Il alla, tête haute. Le dieu Lugal-kur-dub marchait devant lui, le dieu Ig-alima le suivait. Ningiszida, son dieu (personnel), le tenait par la main. » (Thureau-Dangin, *Inscr. de Sumer et d'Akkad*, p. 159 ; cylindre A, XVIII, trad. Jacobsen).

On voit de même Ur-Nammu, en route pour la cérémonie, portant des outils de constructeur et conduit par des dieux. Quand la procession arrivait sur l'emplacement du temple, on procédait à une libation. On versait dans le moule à briques de l'eau, ainsi probablement que du beurre et du miel. On brûlait du bois aromatique pour chasser toutes les impuretés et tous les mauvais esprits. Puis le moulage avait lieu : « Il éleva sur sa tête le pur couffin. Il apporta le moule. Gudéa mit de l'argile dans le moule. Il fit tout ce qui était nécessaire » (*ibidem*, ll. 25 s., trad. Jacobsen). On laissait sécher l'argile durant le reste du jour et toute la nuit. A l'aurore du lendemain, le moule était brisé tandis que brûlaient de nouveaux feux de bois aromatique. La première brique était extraite du moule : « le dieu soleil se réjouit de la brique qu'il (Gudéa) avait placée dans le moule » (*ibid.*, XIX, 8, trad. Jacobsen).

Cette brique était présentée aussi au peuple, pour signifier que la période d'épreuve était finie, que les dieux avaient accepté le service qui leur était offert. Le texte a des accents de péan :

Hors du moule il éleva la brique :
Telle une tiare pure levée vers le ciel, il éleva la brique.
Il l'apporta à son peuple.
Semblable au saint guerrier Babbar (le dieu-soleil) était la brique qu'il [avait élevée vers le temple,
Semblable à la vache de Nanna (la déesse-lune).

Avec la réussite du moulage de la première brique, le tournant décisif de la longue série des cérémonies de construction était atteint. La suite du récit de Gudéa concerne la construction du bâtiment à laquelle il se consacrait :

Comme un jeune homme qui fonde une maison, il ne laissa aucun plaisir [venir devant lui.
Comme une vache qui tourne les yeux vers son veau, il porta tout son [amour vers le temple. (*Cylindre* A, XIX, 20-28).

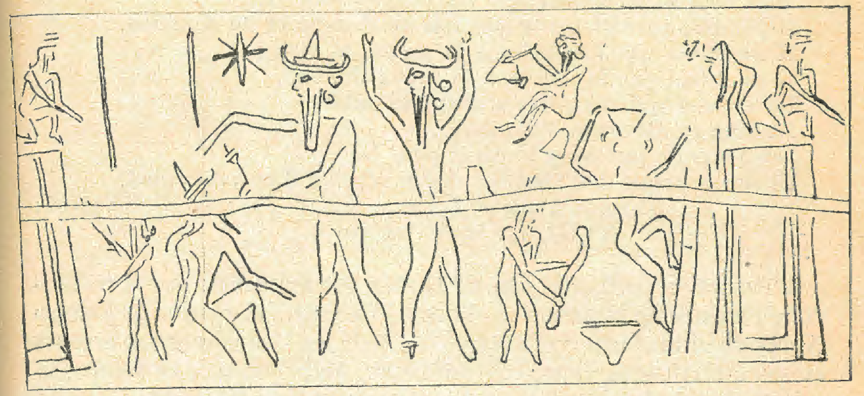


FIG. 46. — Dieux bâtissant un temple pendant que leur ennemi est exterminé. Empreinte d'un cylindre akkadien.

Les dispositions détaillées mentionnées dans la suite du texte ne nous arrêteront pas. Ce qui est intéressant, c'est que l'accomplissement du travail à partir de ce moment-là se présente comme dû à la participation directe des dieux. Ceci illustre à nouveau la grande signification de la cérémonie du moulage. La construction avait été projetée sur l'initiative des dieux. Jusqu'au moulage de la première brique, le roi s'était continuellement efforcé d'interpréter leurs intentions et de prendre les dispositions nécessaires. Mais ensuite l'ouvrage se poursuivait tranquillement et sans soulever de problème ni de doute. Sur un cylindrique-sceau akkadien on voit les dieux, avec leurs couronnes distinctives, pétrir de la boue, porter du mortier en haut d'échelles et lancer des briques à d'autres qui travaillent à la partie supérieure du temple.

On choisissait pour la dédicace du temple le jour du nouvel an, commencement d'un nouveau cycle dans la nature. Ce jour-là, le dieu était amené dans sa demeure achevée, où l'attendait son

épouse (1). Leur union inaugurait un nouveau cycle de prospérité pour la communauté qui avait vu ses dieux revenir à elle (chap. 21). Une détermination des destinées avait lieu pendant que la cité faisait à nouveau silence dans une paix sacrée. Cette fois, cette paix impliquait plus que la simple abstention d'actes défavorables et de sentiments perturbateurs. Il semble que les règles courantes de la société aient été suspendues comme si l'on en reconnaissait l'imperfection, et qu'il ait fallu tenter de vivre selon les lois des dieux.

Ce jour où le roi (Ningirsu) entra dans le temple
(Et) pour sept jours,
La servante rivalisa avec sa maîtresse,
Le serviteur alla de pair avec son maître.
Dans la ville le puissant et l'humble couchèrent côte à côte ;
Une mauvaise langue changeait ses propos en bonnes paroles.
Tout mal était banni.
Il (Gudéa) prenait garde aux lois de Nanshé et de Ningirsu,
Il ne laissa pas l'orphelin à la merci du riche,
Il ne laissa pas la veuve à la merci du fort,
La maison qui n'avait pas d'enfant mâle,
La fille en devenait l'héritière.
Des jours de justice se levaient pour lui,
Et sur la nuque de l'illégalité et des rebelles il posait le pied.
(Thureau-Dangin, *Inscr. S. Ak.*, p. 195 ; *cyl.* B, XVII-18 ; XVIII, 13, trad. Jacobsen).

L'évocation enchanteresse de Gudéa est assombrie par la mélancolie résignée de la première phrase : « Ce jour... et pour sept jours. » Après un si bref intervalle, la vie de tous les jours, avec ses erreurs et ses incertitudes, reprenait son cours. Mais pendant ce temps, la « destinée » de la cité et de son peuple avait été déterminée.

(1) L'indication de la date n'est pas tout à fait certaine. La statue de Gudéa, E, col. V, 1-3 (Thureau-Dangin, *Inscr. S. Ak.*, p. 123) dit que Baba recevait des présents à l'occasion de son mariage le jour du nouvel an. Les noces (cylindre B, col. III, Thureau-Dangin, *ibidem*, p. 177-181) avaient lieu au retour de Ningirsu revenant d'Eridu le troisième jour du mois, et non le premier (*ibidem*, l. 8 s.). Le retard — s'il y en avait un — était peut-être dû aux circonstances extraordinaires de cette union divine particulière. Ningirsu avait quitté la ville pendant que le temple était en construction ou achevé ; il se peut que le voyage n'ait pu s'entreprendre favorablement pendant les derniers jours de l'année. S'il partait le premier jour du mois, son arrivée à Lagash et ses noces pouvaient se placer deux jours plus tard qu'habituellement. En tout cas, ces noces faisaient encore partie des cérémonies du nouvel an.

VIIe PARTIE

LA ROYAUTÉ ET LES PUISSANCES DIVINES DANS LA NATURE

CHAPITRE XX

LES DIEUX DE LA MÉSOPOTAMIE

A. — Pouvoirs cosmiques et justice sociale.

Le thème qui remplit, avec de légères variations, les chapitres précédents, n'épuise pas le contenu de la religion mésopotamienne. Nous avons vu le roi agir comme serviteur des dieux et les dieux diriger les affaires humaines. Mais les Mésopotamiens n'imaginaient pas que les dieux s'occupaient seulement des hommes. Les grands dieux étaient des puissances naturelles, et si l'intérêt qu'ils prenaient aux humains se concentrait dans le culte qu'ils leur rendaient, l'intérêt que l'homme prenait aux dieux venait principalement de son désir de vivre en harmonie avec la nature. Ce désir nous fait penser à un idéal contemplatif et à une disposition d'esprit purement personnelle. Or, pour les anciens, vivre, c'était agir ; quand ils avaient conscience d'une harmonie entre leur vie et la nature, ils savaient que la société n'entreprendrait rien dans un isolement dangereux mais qu'elle était poussée par un courant d'une puissance infinie (cf. ci-dessus, chap. 8).

En Egypte, l'on estimait que l'harmonie entre la société et la nature était parfaite, puisqu'un médiateur divin gouvernait le pays. La mort du pharaon montrait que cette harmonie subissait une altération temporaire, mais le couronnement du successeur venait restaurer l'équilibre normal. En Mésopotamie, au contraire, on ressentait cet accord comme étant instable ; en de multiples occasions, notamment lors de chaque nouvelle année, la nation s'unissait dans un effort visant à fortifier ou à rétablir cet accord. Nous verrons que la fête du nouvel an s'ouvrait par des rites d'expiation, préparant le peuple à participer au changement de fortune subi par certains dieux lors du retour de la saison ; l'acte final de ce rite consistait en une « détermination de la destinée » par les dieux. Le fait que le moment le plus important de la cérémonie ait été une décision placée hors de tout contrôle humain est un trait caractéristique du sentiment

religieux mésopotamien. Même si la nature renaissait à la vie, il n'était absolument pas certain que la société pût recueillir les fruits de cette régénération en jouissant d'une plus grande prospérité. En Egypte, il était inconcevable que la nature et la société puissent suivre un cours différent car l'une et l'autre étaient régies par *maat*, « droit, vérité, justice, ordre cosmique » (1). C'est par *maat* que les dieux existaient ; la parole du pharaon était « le sanctuaire de *maat* » ; ce qui était juste se produisait aussi bien dans la nature que dans la société. En Mésopotamie également les dieux avaient établi l'ordre de la société sur la justice. Ils désiraient que le souverain, leur élu, fût un roi juste, et ils poursuivaient l'injustice partout où elle se produisait. Mais le Mésopotamien ne pensait pas que les dieux eux-mêmes fussent liés à un certain ordre que l'homme pût comprendre ; la Mésopotamie ne connaissait pas de prophètes révélant la cause de la volonté divine. L'ordre de la justice décrété pour la société n'était pas un ordre universel ; on savait que certaines cités avaient été ruinées quand bien même leur souverain et leur population n'étaient pas convaincus d'injustice (cf. ci-dessus, chap. 18, *A*, royauté de la cité et royauté du pays).

Ce qui semble louable à soi-même n'est que répréhensible devant les [dieux,
Ce qui, à son propre cœur, paraît mauvais, est bon devant son dieu ;
Qui peut comprendre l'esprit des dieux dans la profondeur du ciel ?
Les pensées du dieu sont comme des eaux profondes, qui pourrait les [sonder ?
Comment l'humanité, sous un nuage, pourrait-elle comprendre les voies [des dieux.
(*Speculative thought*, p. 215.)

Nous acceptons l'opposition entre la sphère humaine et la sphère divine — opposition qui domine la religion mésopotamienne — plus volontiers que la croyance égyptienne d'après laquelle la société se trouvait parfaitement intégrée au divin. Dans le domaine éthique également nous nous révoltons contre la croyance égyptienne d'après laquelle le mort, devant ses juges dans l'au-delà, se tire d'affaire en récitant une longue liste de péchés qu'il prétend n'avoir jamais commis. « Je ne connaissais pas le mal », qui est le thème principal de la « déclaration d'innocence » dans le Livre des Morts (2),

(1) Voir ci-dessus, début du chap. 4 et chap. 13, *A*. Il est possible que la désignation « pessimiste » appliquée aux prophéties et complaintes de la littérature égyptienne ne soit pas justifiée. La seule que nous connaissions intégralement, celle de Neferrohou (*Journ. of eg. arch.*, I, p. 100-106) se termine en prédisant qu'un roi régnera et que « le peuple de son temps se réjouira ». D'autres textes, décrivant la même période de désagrégation qui suivit la chute de l'Ancien Empire, ont pu s'achever sur une note analogue. Il semble que les textes égyptiens tendaient à souligner le caractère temporaire des perturbations d'un ordre établi. Sur les textes égyptiens « pessimistes », voir MIRIAM LICHTHEIM, *The songs of the harpers*, *Journ. n. east. stud.*, IV, 1945, 178-212, spéc. 210 ss.

(2) CH. MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence*, le Caire, 1937. Je ne comprends pas comment E. DRIOTON, *Les confessions négatives*, *Rec. d'ét. égyptol.*

alors que nous acceptons la contre-partie mésopotamienne de ce texte, où l'on montre que les essais tentés par les morts pour se blanchir échouent misérablement (E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, 1931, p. 9-19). De là vient certaine tendance à surestimer les analogies entre les points de vue mésopotamiens et judéo-chrétiens. Certes, les Mésopotamiens vivaient sous un impératif divin et ils avaient conscience de ne pas répondre à ce qui était demandé d'eux. Mais ils n'avaient pas « La Loi ». La volonté de Dieu ne leur avait pas été révélée une fois pour toutes, et ils n'étaient pas soutenus par le sentiment d'être un « peuple élu ». Ils n'étaient pas mis à part par l'amour divin, et au courroux divin manquait le ressentiment causé par l'ingratitude. Tout en se sachant assujettis aux décrets des dieux, les Mésopotamiens n'avaient pas de raison de croire que ces décrets fussent nécessairement justes. C'est pourquoi leurs psaumes pénitentiels abondent en confessions de culpabilité, mais ils ignorent le sens du péché ; ils vibrent de désespoir mais non de contrition, de regrets, non de repentance. Le Mésopotamien reconnaissait la faute à ses conséquences : quand il souffrait, il présumait avoir transgressé un décret divin. En pareil cas il s'avouait coupable, non sans déclarer ceci :

Je ne connais pas l'offense contre le dieu,
Je ne connais pas la transgression envers la déesse (1).

Quand une faute avait été commise, quelle qu'en fût la cause, les dieux frappaient automatiquement (2). D'où le désir d'expier « l'offense que je connais et l'offense que je ne connais pas ; celle que j'ai commise par négligence, comme un crime, par inattention ou par mépris » (van Selms, *op. cit.*, p. 51).

Pareil désir ne suffisait pas à alléger la punition ; il fallait savoir quelle règle particulière avait été transgressée (3), puisque les dieux avaient prescrit des pénitences particulières pour expier chaque transgression. Nous avons trouvé un exemple de cette croyance dans

dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion, Paris, 1922, p. 545 ss., peut soutenir que le chap. 125 du Livre des Morts témoigne d'un niveau moral élevé. Voir aussi, plus haut, chap. 15, *E*, le roi des morts, et mon volume sous presse, *Ancient egyptian religion an interpretation*, chap. 4.

(1) EBELING, *Keilinschriften aus Assur religiösen Inhalts*, p. 23, obv. 22 s. ; d'après A. VAN SELMS, *De Babylonische termini voor zonde*, Wageningen, 1933, p. 50 ; voir aussi notre citation, p. 329. Les recherches de van Selms sur la culpabilité et le péché sont fécondes car il connaît aussi bien les aspects philologiques que théologiques du problème.

(2) VAN SELMS, *op. cit.*, p. 89, exprime cela en disant que les dieux apparaissent comme les garants des règles du tabou. Notons que sur ce point seulement nous rencontrons la « loi de rétribution » dans laquelle H. KELSEN, *Society and nature*, Chicago, 1944, voit un moyen de comprendre la conception du monde chez le primitif. La documentation de notre exposé prouve l'inexactitude de cette théorie.

(3) Voir *ibidem*, p. 92 ss., une interprétation de *Shurpu II* (H. ZIMMERN, *Die Beschwörungstafeln šurpu*, Leipzig, 1901 ; GRESSMANN, *Altorient. Texte und Bilder*, I², 324 s.), non pas comme un catalogue de péchés, mais comme moyen de découvrir (en cherchant un présage pendant qu'on récite le texte) quelle transgression au juste a été commise et doit par conséquent être expiée.

la correspondance d'un roi assyrien : « Ea fit (le tremblement de terre), Ea (nous en) soulagea (Car) celui qui fit le tremblement de terre a aussi donné l'incantation lustrale contre lui. » Ainsi, tout ce qui était en rapport avec la culpabilité humaine semblait revêtir un aspect mécanique et sinistre. Pour un peuple élu, le fait de se conformer à la volonté divine peut être une source de joie. Pour les Mésopotamiens, les décrets divins ne faisaient que circonscrire l'humaine servitude. Pour eux l'exaltation religieuse était en dehors du domaine moral ; elle naissait de la conscience de vivre en accord avec le rythme de la vie divine. C'est ce que nous avons appelé « vivre en harmonie avec la nature », car dans la nature la vie des dieux se manifestait.

Entre la croyance à l'immanence des dieux dans la nature et un emploi allégorique de forces naturelles personnifiées, il y a une différence essentielle. Nous voilons cette différence quand nous parlons de divinités solaires ou chthoniennes, de dieux du ciel, ou des eaux, etc. Ces termes, qui sont commodes, dirigent notre attention, non pas sur le personnage divin, mais sur celui des domaines de la nature où il se manifeste le plus communément. Or, le sentiment religieux est suscité par la dévotion qui s'adresse au dieu qui se révèle et non pas au phénomène naturel. Anu était le ciel, mais aussi « la force qui soulève (l'univers) hors du chaos et de l'anarchie, qui en fait un tout organisé... la force qui assure la nécessaire obéissance volontaire aux ordres, à la loi et à la coutume dans la société, aux lois naturelles dans le monde physique, bref l'ordre du monde. » (Th. Jacobsen, *Speculative thought*, p. 139 s.). Enlil, manifesté dans la tempête, était le pouvoir faisant observer les décrets de l'assemblée divine ; c'était lui qui, dans un accès de fureur passionnée, envoya le déluge pour détruire l'humanité, qui soutenait par force toute autorité légale, en particulier le juste souverain de la cité ou du pays. Ninhursaga, la « dame de la montagne », était la Terre mère, « la dame qui donne naissance », celle qui « façonne tout ce que possède un souffle de vie », « la mère de tous les enfants ». Ea, l'eau, s'appelait anciennement Enki, « seigneur de la terre », parce que l'eau appartient à la terre d'où elle jaillit, si elle ne lui est pas inextricablement mêlée comme dans les marécages du sud (cf. chap. 17, *A*). C'est là, à Eridu, qu'Ea avait son principal sanctuaire. Ea était la personnification de l'intelligence, de la connaissance, et particulièrement de la science magique, car « les voies de l'eau sont sinueuses. Elle évite les obstacles plutôt qu'elle ne les emporte d'assaut, elle fait des détours et pourtant elle atteint son but... Elle se déverse sur la campagne, elle l'irrigue, puis elle s'écoule et elle disparaît » (*Ibidem*, p. 146). Une même richesse de signification caractérise la seconde génération des dieux, Sin, le pouvoir présent dans la lune, Shamash dans le soleil, Adad dans le tonnerre, et Ishtar, la déesse aux aspects multiples, manifeste dans la planète Vénus.

La croyance à l'immanence des dieux dans la nature n'est pas

restée limitée au premier état de la religion mésopotamienne. Sans doute, les mythes sumériens, comme le montre une interprétation récente (*ibidem*, p. 150-168), excellaient à développer une histoire de telle manière que chaque acteur divin parût doté d'un caractère intelligible, tout en reflétant la nature de l'élément qui était le milieu dans lequel il se manifestait le plus souvent. Mais nous avons également la preuve décisive d'une persistance de la croyance à l'immanence des dieux dans la nature aux périodes tardives. La documentation se trouve dans la « liste d'An-Anum ».

Les documents mésopotamiens les plus anciens cherchent à présenter la connaissance d'une manière systématique. A cet effet les scribes employaient un moyen très simple, consistant en une liste de mots groupés suivant un ordre reconnaissable (1). Ils ne cessèrent jamais de recourir à ce procédé, et même ils en exploitèrent à outrance les possibilités pour transmettre leur science. Par exemple, la liste royale sumérienne était destinée à donner une vue rétrospective du parallélisme historique des cités-Etats. Mais ce système de liste continue de dynasties et de rois brouillait le résultat à tel point que sa vraie nature devenait presque méconnaissable une fois que la tradition s'était perdue ; et, en fait, on ne l'a redécouverte que récemment (T. Jacobsen, *The Sumerian kingliot*, Chicago, 1939). Le même système de liste de noms servait à donner un aperçu méthodique du panthéon. On l'appelait « An-Anum » parce que, à la tête de l'énumération des dieux, figurait cette équation des désignations sumérienne et akkadienne du dieu du ciel. Mais le nom d'Anu est suivi de sa généalogie, présentée sous l'aspect d'une série de noms, en sorte que le caractère du texte considéré comme un ensemble reste homogène. L'histoire de la création impliquée par les noms correspond à celle de l'épopée de la création (cf. ci-dessus, chap. 17, *A*), mais les diverses étapes n'en sont pas décrites à la manière épique ; ils sont simplement indiqués par une succession de noms divins, Apsu et Tiamat, Lahmu et Lahamu, etc. Il y en a en tout vingt et un, résumés par une sorte de sous-titre dans la liste : « les vingt et un parents (ancêtres) d'Anu ». Ces figures primordiales n'étaient pas adorées, elles ne faisaient pas partie du panthéon. Leur insertion dans la liste ne convenait nullement si ce document n'était conçu que comme un simple catalogue de dieux. En conséquence, il nous faut supposer que tel n'était pas le cas. En ouvrant la liste pour un récit succinct de la création, les auteurs montraient qu'ils ne se bornaient pas à réunir des noms de divinités mais qu'ils voulaient dénombrer toute la hiérarchie des puissances divines existant dans l'univers. Dès lors, leur œuvre ne revêtait pas le caractère d'un cata-

(1) La valeur de ces listes pour comprendre la mentalité des Mésopotamiens a été discutée par von Soden, *Leistung und Grenze der sumerischen und babylonischen Wissenschaft*, *Welt als Geschichte*, II, 1936, 412-464, 509-557. A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk*, a publié les textes les plus anciens, Berlin, 1936.

logue, mais celui d'une cosmologie, et une fois de plus s'affirmait l'ancienne croyance en l'immanence des dieux dans la nature.

B. — LE DIEU SOUFFRANT.

En Mésopotamie comme en Egypte, notre tâche consiste à comprendre une religion polythéiste. Il nous faut, ici encore, extraire d'une immense variété de manifestations divines l'essence qui permet de constituer le concept de « divinité », « le dieu en général, qui est nécessaire ». Nous avons trouvé en Egypte les concepts de création, de procréation et de résurrection exprimés en symboles et coordonnés entre eux d'une manière nettement égyptienne. En outre, ils dominaient l'ensemble de la religion (dans la mesure où elle s'est constituée en système), à tel point que nous sommes en droit de voir dans ces trois concepts des éléments essentiels d'un sentiment religieux spécifiquement égyptien. En Mésopotamie ils ne constituèrent ni le centre du sentiment religieux ni le point de départ de la spéculation religieuse. Dans un monde mouvant, la création n'est qu'un épisode et non pas la fondation durable de l'existence comme dans un univers statique. Quant à la procréation, la signification religieuse qu'on lui donnait en Egypte provenait de sa relation avec la renaissance après la mort et avec le circuit solaire et astral ; en Mésopotamie, elle n'avait de rapport ni avec l'une ni avec l'autre. La résurrection, enfin, n'était pas même un dogme de la religion mésopotamienne, qui considérait la mort comme le sort humain inévitable ; dans le cas le plus favorable, le mort était réduit au quasi-anéantissement ou à l'état d'ombre languissante dans les limbes, sinon il subissait des tortures causées par la soif, la poussière et les mauvais démons. Si, en Egypte, on niait presque la réalité de la mort, si en tout cas elle était cachée sous le rituel compliqué proclamant la croyance à la survie, en Mésopotamie on savait que la vie de la nature elle-même était en danger de disparaître. Et maintes divinités étaient réputées succomber à la mort pour un temps. C'est également en les comparant aux conceptions égyptiennes que nous parvenons à connaître les idées directrices des conceptions mésopotamiennes.

Nous discernons un concept de fatalité qui apparaît souvent comme un sens de la condamnation et une conception des dieux soumis à la souffrance, dans laquelle s'exprime à la fois la richesse et la cruauté de l'existence.

Le sens de l'incertitude et la crainte d'un changement défavorable, qui peut à tout instant détruire le bonheur de l'homme, sont amplement illustrés dans nos précédents chapitres. Si la plupart des citations dont nous avons fait usage jusqu'à présent concernaient le roi, il faut se rappeler que lui aussi était un mortel. Les psaumes pénitentiels et les prières, qu'ils émanent d'un simple particulier ou d'un roi, ont la même inspiration (1). Inutile dès lors de nous appesantir

(1) Tandis que les présages astronomiques concernaient toujours l'Etat.

sur la conception mésopotamienne de la fatalité ; nous pouvons aborder celle du dieu souffrant.

En Mésopotamie, l'été est un fardeau lourd à supporter. La végétation dépérit, la poussière brûlante accable les yeux et les poumons ; hommes et bêtes, perdant toute énergie, demeurent accablés sous le fléau qui se prolonge. Sous un tel climat, la notion de création n'est pas associée au soleil. C'est dans la terre que réside la force germinative de la nature. L'eau elle-même, en effet, appartient à la terre ; le ciel est trop rarement nuageux, trop cruel durant cinq mois épuisants, pour qu'on puisse mettre en rapport avec lui l'humidité bienfaisante. L'eau appartient aux puits et aux fossés de la terre ; au printemps, c'est Ningirsu qui la fait descendre des montagnes en nuées noires (telle est l'interprétation d'Imdugud donnée par Jacobsen).

Un seul rythme anime la vie de la nature et celle de l'homme, s'accélérant lorsque les pluies d'automne apportent leur soulagement, faiblissant un peu sous les rigueurs de l'hiver, s'épanchant merveilleusement lors du bref enchantement du printemps. Les dieux qui sont dans la nature devaient nécessairement participer à ce mouvement de flux et de reflux ; on croyait qu'ils étaient pour la plupart soumis à la souffrance et à l'emprisonnement. Ceci concerne avant tout les dieux en qui se personnifiaient les forces de la nature. Ils portaient des noms sumériens qui sont généralement des épithètes ; l'étude de leur iconographie et de la répartition de leurs monuments à travers les ruines montre qu'une conception unique a présidé à l'élaboration des figures de Ninurta ou de Ningirsu, de Ninazu, de Ningiszida, de Tammuz, de Tishapk, d'Abu et de plusieurs autres (1). Ces dieux ne sont pas tous dépourvus de traits distinctifs, mais leurs particularités s'expliquent mieux comme résultant d'une différenciation. On est donc en droit de s'attendre à ce que certains aspects spéciaux de la conception fondamentale soient soulignés dans telles ou telles localités aux dépens d'autres traits, en sorte que, finalement, les cités adoraient des dieux apparentés entre eux mais non identiques (2). Cependant la conscience

et non pas l'individu (A. SCHOTT, *Zeitschr. d. deuts. Morgenländ. Gesells.*, XIII, 1934, 313), les questions posées aux dieux, les purifications et pénitences au moyen desquelles les particuliers expiaient leurs fautes, étaient tout à fait analogues à celles que le roi accomplissait pour la communauté. VAN SELMS (*op. cit.*, p. 74) note que la nature de la divinité à qui s'adressent prières et psaumes n'a pas d'importance. On constate qu'il en est de même en ce qui concerne les prières du roi. La distance entre l'homme et le dieu est si grande que les différences entre les dieux se réduisent jusqu'à devenir insignifiantes par rapport au suppliant. Seul le dieu personnel (cf. ci-après, chap. 21, *D*) donnait l'impression d'être plus près de l'homme.

(1) *Iraq*, I, 1934, 2-39 ; *Analecta orient.*, XII, 1935, 105-121 ; *Orient. institute communications*, nos 16, 17, 19, Chicago, 1933 ss. ; pour le même phénomène dans l'histoire des religions en général, voir A. BERTHOLET, *Götterspaltung und Göttervereinigung*, Tubingue, 1933.

(2) Cf. dans le même sens BRUNO MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II, 47 s., qui énumère Urash, Ninurta, Zababa, Nabu, Nergal, Ditar et Pasagga comme identifiés les uns aux autres par les anciens ; et il leur ajoute Pabilsag

de leur identité profonde restait encore vivante à l'époque akkadienne, comme le prouve le choix arbitraire de leurs attributs dans l'art plastique de cette époque ; et l'identification d'un dieu à un autre qu'on trouve dans les listes assyriennes comme l'identification d' « An-Anum », et qu'habituellement on explique comme le produit d'un syncrétisme, peut fort bien, en de nombreux cas, résulter du sentiment très net qu'un même dieu pouvait posséder plusieurs noms. Dans le cas des dieux que nous venons d'énumérer, l'unité sous-jacente est spécialement claire ; ils personnifient tous la force génératrice de la nature. En outre, on peut les considérer comme montrant typiquement qu'en Mésopotamie la notion du divin semble avoir quelque affinité avec le déclin et le renouveau périodiques de la vie dans la nature. Cela expliquerait que même les puissants Enlil et Anu, qui incarnent l'autorité, passaient pour avoir été captifs dans le royaume de la mort. Cf. ci-dessus, chap. 22, *A*. (Pour Enlil, voir Zimmern, *Sumer-babyl. Tamuzlieder*, p. 248 ; Ebeling, *Tod und Leben*, p. 31 s. Pour Anu, *ibid.*, p. 32 s. D'autres dieux captifs sont Sumuqan, *ibid.*, p. 26 s., et Enmesharra, *Rev. ass.*, XVI, 148 s.)

Au mythe du dieu souffrant correspond celui de la déesse en deuil. Elle aussi était connue sous de nombreux noms et qualificatifs, Ninhursaga, Mah, Ninmah, Nintu, ou Aruru (cf. F. Thureau-Dangin, *Rev. ass.*, XIX, 175 ss. ; *A*. Poebel, *Historical texts, Proc. bibl. soc.*, vol. IV, Philadelphie, 1914, p. 24 ss. ; Jacobsen, *Journ. n.-east. stud.*, V, 1946, 150). Même Inanna-Ishtar, aux multiples aspects, n'était pas sans participer au caractère de la Grande Mère, qui subissait la privation à la fois maternelle et conjugale, par la mort du dieu, et qui, partant à sa recherche, le délivrait, quelquefois avec l'aide de son fils. Dans le mythe du dieu souffrant et de la déesse en deuil, le complexe de sentiments, qui caractérise la religion mésopotamienne, se trouvait exprimer : l'anxiété provoquée par l'incertitude de la destinée, le chagrin causé par le caractère transitoire de la vie et par le sentiment que la mort ne laisse place à aucune espérance, la joie débordante enfin d'une vie qui connaît l'abondance. Dans le chapitre suivant, nous décrirons les cérémonies qui actualisaient ces sentiments. Il nous faut ici élucider la signification du double symbole du dieu mourant et de la déesse en deuil qui était sa mère et son épouse.

On ne saurait douter que les liens de parenté entre le dieu et la

Abu, Shulmanu et Shushinak. Quelquefois, en affirmant qu'il y a parenté familiale, on obtient le moyen d'exprimer simultanément l'affinité et la différence. Tammuz (Dumuzi) figure, par exemple, dans un texte comme fils de Ningiszida (ZIMMERN, *Sumer-babyl. Tamūzlieder, K. sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, LIX, 1907, nº 1 B, l. 14), et sur la liste d'An-Anum comme fils d'Ea. Mais Ningiszida était le fils de Ninazu, le « seigneur de l'eau », et l'eau était l'élément d'Ea. Les combinaisons de ce genre offrent de l'intérêt pour l'étude détaillée des cultes mésopotamiens, mais leur caractère secondaire n'est pas douteux.

déesse étaient multiples ; les vers suivants l'indiquent par leur parallélisme insistant. La déesse pleure la perte

> de l'époux, couché pour dormir, du fils couché pour dormir ;
> de l'époux qui est mort, du fils qui est mort...

Et plus loin :

> quand le bon époux – mari – frère – partit ;
> quand le bon fils – fils – frère – partit...
> (Scheil, *Rev. ass.*, VIII, 1911, 61 ss., l. 8 s., 20 s.)

Ainsi que l'indiquent ces derniers vers, la déesse est quelquefois appelée sœur du dieu. Nos citations montrent cependant qu'on se méprend si l'on interprète ces termes trop littéralement. Ils signifient que la relation entre le dieu et la déesse est extrêmement étroite et plus compréhensive qu'aucune autre relation connue des hommes. Le mot « fils » exprime la dépendance du dieu à l'égard de la déesse ; mais la déesse ne perd pas seulement en lui l'un de ses enfants, elle perd celui qu'aucun autre ne pourrait remplacer, celui dont elle a besoin comme une femme a besoin de son époux ou de son frère favori.

Le fait que, pour les Mésopotamiens, la vie procède d'une déesse et que le monde fut conçu, et non pas engendré, nous permet de comprendre cette parenté : la source de la vie est féminine. Dans l'épopée de la création, Tiamat, le chaos primordial, est appelé « la mère de la profondeur qui crée toutes choses ». Dans un autre texte, la déesse Nammu « donna naissance au ciel et à la terre » (Kramer, *Sumerian mythology*, p. 39), et la version-type de la liste d'An-Anum éclaire une fois de plus la conception mésopotamienne du monde. Comme l'épopée de la création, elle décrit la genèse de l'univers, en énumérant les générations successives de couples divins dont chacun représente un étape. Ceci est une manière très courante de raconter la création. Elle survit chez beaucoup de peuples modernes, et Hésiode s'en servit aussi. En Egypte, le même procédé est représenté par l'Ennéade d'Héliopolis, liste de neuf dieux impliquant une histoire de la création. Atoum « était seul » et il procréa sur lui-même. Shou et Tefnout (l'air et l'humidité), père et mère de Geb et de Nout (la terre et le ciel), qui à leur tour eurent pour enfants Osiris et Isis, Seth et Nephthys. Dans la liste babylonienne, l'histoire de la création, que nous avons étudiée, est résumée par cette inscription préliminaire : « les vingt et un parents d'Anu ». Ce nombre impair s'explique par cette conception de l'origine féminine de la vie, l'un des parents, la déesse Antu n'a pas de parèdre masculin. La conception mésopotamienne s'oppose donc diamétralement à celle des Egyptiens, qui attribuait la création exclusivement à des divinités mâles, Rē-Atoum, Ptah ou Khnoum. Les déesses-mères, comme Nout ou Hathor, ne faisaient que reproduire la vie au sein de la création antérieurement établie. Une fois encore, le point de

vue des Mésopotamiens nous paraît plus naturel que celui des Égyptiens. « Car d'elle-même la terre produit du fruit ; d'abord l'herbe puis l'épi, puis le grain qui remplit l'épi » (évangile de *Marc*, 4, 28).

Dans tout le monde antique, en Syrie, en Anatolie et en Grèce, la terre-mère était la source de toute vie. Dans ces pays comme en Mésopotamie, le déclin saisonnier de la nature était représenté par la perte d'un enfant, Adonis, Attis ou Perséphone, frappant la Grande Mère. Car, si le principe féminin est sérieusement pris pour cause première, le principe mâle doit nécessairement en dériver ; le dieu dans ce cas est le fils de la déesse. En Syrie, en Anatolie et en Mésopotamie, il en fut effectivement ainsi ; mais le parallèle de Perséphone montre que ce n'est pas avant tout par le sexe que la jeune divinité diffère de sa mère mais qu'elle représente un aspect différent de la vie naturelle (1). La déesse personnifie la fécondité prolifique de la nature ; sous la forme de Tiamat, cette fécondité menaçait la vie elle-même ; mais, sous la forme de Grande Mère, elle assurait la réparation du dommage annuel symbolisé par la mort du dieu-fils. Quelquefois, en Grèce et dans le Levant, le jeune dieu représente le court printemps, floraison soudaine d'un charme indescriptible, qui se flétrit en peu de semaines. Adonis et Perséphone en particulier doivent à cet aspect de la nature les éléments pathétiques de leur caractère. Mais le « dieu mourant » mésopotamien avait une allure plus générale. Il représentait la force vitale des plantes et des animaux ; en outre, il passait pour être l'époux de la déesse. Car, tout en considérant celle-ci comme étant la source de la vie, les Mésopotamiens ne pouvaient imaginer une naissance sans conception. Tiamat avait besoin d'Apsu, comme complément, et la déesse-mère célébrait chaque année ses noces avec le dieu qui était aussi son fils.

On peut se demander si la délivrance et la résurrection du dieu ou, alternativement, son mariage avec la déesse représentait le renouveau de la vie de la nature. La réponse est la même que lorsque nous étions en présence des complexités analogues dans la mythologie égyptienne : c'est-à-dire que la question est mal posée car elle soumet à une notion moderne de causalité des conceptions propres aux anciens. Des images distinctes qui nous paraissent s'exclure les unes les autres mettaient en évidence pour eux différents aspects des phénomènes qui les concernaient. La nature revivait ; la végétation reprenait son élan ; le dieu était trouvé, délivré, ressuscité. Mais en même temps la nature promettait de porter de nouveaux fruits ; la déesse avait épousé le dieu, il y aurait enfantement.

La Mésopotamie n'a pas de parallèle pour le couple divin d'Eleu-

(1) W. W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, p. 56, 480 ss., montre comment l'emploi de certaines racines verbales sémitiques révèle des distinctions correspondant à celles qui existent entre la Grande Mère, source de vie mais non nécessairement vivant intensément, et le jeune dieu, si plein de vitalité qu'il surmonte la mort périodique, sans être nécessairement une source de vie.

sis, Déméter et Perséphone. Tammuz ne ressemble pas non plus au jeune Adonis, « mort avant son printemps ». Le dieu souffrant de la Mésopotamie était un personnage adulte et viril. Parfois, son aspect de « fils » était presque complètement effacé, surtout lorsqu'il s'agissait des dieux de cité agressifs, comme Mardouk et Ningirsu (1) ; la déesse alors était considérée davantage comme une épouse que comme une mère. Mais même dans ces cas la relation originelle transparaît dans le rite qui révèle le plus clairement l'importance des dieux dans la nature. Aux noces sacrées, c'était la déesse Baba qui avait le principal rôle et non l'impétueux Ningirsu (voir ci-après, p. 382, n. 1), la documentation provenant d'Ur et d'Erech suggère qu'il en allait de même dans ces cités.

Nous avons remarqué que les plus grandes divinités masculines comme Anu et Enlil perdaient leur pouvoir et tombaient sous la dépendance d'autres dieux pendant une période de leur existence qui revenait régulièrement. Ceci est vrai aussi de quelques-uns des dieux de cités, bien qu'ils aient symbolisé non seulement les pouvoirs divins dont dépendait une communauté donnée, mais aussi la communauté elle-même. Cependant, jamais ces dieux ne se détachaient totalement de la nature. Jusqu'aux époques les plus tardives, ils possédaient un aspect cosmique aussi bien qu'un aspect social. En Mésopotamie, une unité fondamentale et indestructible embrassait la vie de l'être humain, l'existence de la société, le flux et le reflux de la vie de la nature. Les textes sont on ne peut plus explicites à cet égard. Ils ne laissent pas entrevoir qu'on ait eu conscience d'une contradiction entre le caractère héroïque de dieux comme Enlil ou Mardouk et leur impuissance durant leur « emprisonnement ». Dans un texte le dieu est simplement désigné comme *lillu*, « le faible » (ci-après, chap. 22, *B*, libération du dieu captif). Il nous est difficile d'accepter ce trait comme appartenant originellement aux dieux en question ; nous sommes portés à supposer l'existence d'un « syncrétisme », notamment dans le cas de Mardouk, qui semble avoir été en relation étroite avec le soleil (et les divinités solaires sont presque toujours héroïques et invincibles) (2). Cependant les

(1) On ne trouve pas en Mésopotamie le contraste, reconnu avec tant d'acuité par BAUDISSIN dans la religion syrienne (*op. cit.*, p. 15-16, spéc. 54 et 181). Les baalim syriens sont des chefs de tribus et de villes, qui ne sont pas nécessairement en rapport avec des phénomènes naturels, tandis qu'Adonis n'a pas de fonction sociale. En Mésopotamie, les dieux, qui sont en premier lieu des puissances cosmiques, apparaissent aussi comme dieux de cités. Ce contraste entre la religion mésopotamienne et la syrienne, joint au fait que notre information fragmentaire appuie notre interprétation, quand elle porte sur le problème dans son ensemble (exemple : le récit que donne Gudéa du mariage sacré, où domine la déesse et non Ningirsu, ci-après, p. 382, n. 1), ce contraste incline à généraliser et à estimer que, comme symboles de la vie naturelle, une déesse-mère prédominante et un « fils » dépendant d'elle étaient universellement reconnus en Mésopotamie.

(2) Précédemment je considérais cette combinaison comme « l'interprétation de la mythologie sumérienne dans les termes de la croyance sémitique » (*Iraq*, I, 6 ; *Cylinder seals*, p. 96), mais je crois maintenant qu'il est erroné de traiter la civilisation mésopotamienne comme un ensemble compo-

allusions à sa captivité remontent au moins à l'époque de Sargon d'Akkad. Sur un sceau célèbre du British Museum, le dieu qui est libéré de la montagne de la mort est représenté clairement comme un dieu-soleil, car il porte la scie et des rayons sortent de ses épaules. Le nom de Mardouk s'écrit par des signes qui peuvent signifier peut-être « jeune taureau du soleil » (Ebeling, in *Pauly-Wissowa*, vol. XIV, 2e partie, col. 1669 s.), et que l'épopée de la création interprète en ces termes : « divin enfant du soleil » (*Zimmern*, *Zeitschr. ass.*, XXXV, 1923, 239). Néanmoins, Mardouk n'était pas surtout un dieu solaire, car sa fête ne tombe pas à l'un des moments critiques du circuit solaire : les solstices, mais au printemps (Baudissin, *op. cit.*, p. 107). D'autre part, l'exemple le plus typique du dieu de la nature souffrant, Tammuz, apparaît continuellement dans les hymnes comme un « héros », le « fort », le « viril », etc.

Ce qui, peut-être, nous aidera le mieux à comprendre le dieu mésopotamien, sera de nous rappeler que la combinaison d'héroïsme et de défaite temporaire se retrouve aussi dans le cas d'un dieu mourant qui nous est familier et qui, dans l'art et la poésie du moyen âge, n'apparaît pas seulement comme le Christ roi, mais comme le plus noble des guerriers. Citons quelques vers d'un poème anglo-saxon, *Le songe de la croix*, dans lequel la croix du Christ, parlant à la première personne, raconte dans un langage passionné sa propre expérience et témoigne de la crucifixion :

Alors le jeune héros, qui était Dieu tout-puissant, se déshabilla,
Fort et ferme, hardi sous les regards de beaucoup,
Il monta sur la haute croix pour racheter le genre humain...

(Cité d'après Meyer Schapiro, *The religious meaning of the Ruthwell Cross*, *Art bulletin*, XXVI, 1944, 238.)

Le thème du dieu souffrant présente une importance particulière par rapport au sujet de ce livre, car c'est uniquement avec ce dieu, qui dépendait de la Grande Mère et qui connaissait l'impuissance et la défaite, que le roi mésopotamien était identifié à certaines époques et en certaines occasions solennelles.

APPENDICE. — TAMMOUZ, ADONIS, OSIRIS.

Le dieu souffrant de la Mésopotamie, qui pénètre dans le monde inférieur et qui revit avec la végétation, rappelle Osiris. Nous ne nous sentirions pas obligé de mentionner cette ressemblance, si, habituellement, on ne traitait ces deux divinités comme des variantes d'un même type, « le dieu mourant », représenté aussi par Attis, Adonis, Dionysos et beaucoup d'« esprits du blé » (1). Il ne nous est pas possible d'ignorer cette conception puisqu'elle s'oppose à l'une de nos hypothèses fondamentales. Nous avons soutenu que seule l'analyse précise des formes particulières sous lesquelles une croyance s'est exprimée peut en révéler la nature, et que les termes de classification risquent d'obscurcir les réalités essentielles. C'est pourquoi il nous faut introduire ici une digression et rechercher, si en admettant une catégorie du « dieu mourant », et en y rangeant Tammuz, Adonis et Osiris, on contribue à élucider les problèmes qui nous occupent.

site ; cf. ci-dessus, chap. 16, C. En tout cas, notre texte montre que la combinaison du dieu-héros (*quradu*) et du dieu souffrant peut être admise sans recourir à la théorie de la combinaison de deux traditions distinctes.

(1) BAUDISSIN, *op. cit.*, examine ce sujet en associant remarquablement à l'érudition attentive une profonde compréhension de la religion ancienne : presque toutes ses conclusions concernant notre sujet demeurent valables alors même que la documentation s'est énormément accrue entre temps.

Le « dieu mourant » du *Golden Bough* est un mortel, un roi en qui s'incarne un dieu ou un esprit de fécondité, et qui meurt de mort violente. Frazer décrit la royauté divine, les cultes de fertilité, le mariage sacré, le bouc émissaire et un certain nombre d'autres institutions, sans définir leurs rapports et leurs différences. Il sait que des causes en quelque mesure identiques leur ont donné naissance à toutes, et il espère « prouver que ces causes ont agi largement, peut-être universellement, dans la société humaine, produisant en des circonstances différentes un grand nombre d'institutions spécifiquement différentes mais génériquement semblables » (sir J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1re partie, vol. I, p. 10). Nous doutons que les caractères génériques soient les plus significatifs ; à les accentuer ou à faire porter sur eux notre enquête, il nous semble que l'on risque d'altérer la réalité historique par le schématisme des abstractions. Les documents étudiés dans cet ouvrage démontrent que ni l'Egypte ni la Mésopotamie n'ont connu la « royauté divine » au sens où l'entend Frazer, bien que beaucoup de choses dans ces pays rappellent certains chapitres du *Golden Bough*. A titre d'essai, nous allons considérer trois dieux, auxquels est consacrée la quatrième partie du *Golden Bough* ; même en réduisant de la sorte la portée de nos comparaisons, nous découvrirons que ce qui est « spécifiquement différent » présente beaucoup plus d'importance que ce qui est « génériquement semblable ».

On doit d'abord accorder qu'il est possible de raconter un mythe de dieu mourant qui contienne des traits communs aux mythes d'Egypte, de Mésopotamie et de Syrie. Son histoire se présenterait à peu près de la sorte : Le dieu fut tué par un ennemi sous la forme d'un sanglier (Adonis) ou symbolisé par le sanglier (Osiris, Mardouk). De plus, le corps du dieu flotta sur l'eau, ou il fut noyé (Osiris, Tammuz), ou son sang colora l'eau d'un fleuve (Adonis). Sa mort entraîna la stagnation de toute la vie de la nature ; une déesse le pleura et se mit à sa recherche. Le dieu fut trouvé et délivré, parfois avec l'aide de son fils (Osiris, Mardouk, Enlil). Avec sa résurrection renaît la nature et plus précisément toute végétation.

Le héros de cette histoire n'est évidemment pas le « dieu mourant » tel que le conçoit Frazer. Il n'est pas incarné en un être humain et il n'est pas tué au cours d'une cérémonie ; il meurt au cours

de la rotation normale des saisons. Mais l'histoire est très détaillée, et le problème qu'elle soulève peut se formuler ainsi : représente-t-elle une croyance fondamentale, que partageaient les trois pays mais qui apparaît dans chacun d'eux compliquée par des additions insignifiantes ? Ou n'est-ce qu'une abstraction, sans valeur ou peu s'en faut, puisqu'il lui manque les traits qui distinguent chacun des mythes, et qui confèrent à chacun d'eux sa signification particulière ?

Abstraction ou croyance fondamentale, l'histoire ainsi reconstruite présente certainement un thème connu en Egypte aussi bien qu'en Asie. Le dieu qui y figure personnifie la vie végétale, et l'histoire de sa mort et de sa résurrection en reflète la montée et le déclin annuels. C'est pourquoi on dit du dieu qu'il est « trouvé » ; il y a dans sa résurrection un élément impossible à prévoir, à prédire, parce que le retour de la vitalité dans la nature échappe aux prévisions humaines. Pourtant la communauté ne peut attendre, passive, un réveil dont dépend son existence même. On entreprend donc une « recherche » rituelle, et l'intérêt que porte la société au sort du dieu s'exprime par des processions, des lamentations et d'autres rites appropriés. Le deuil et la recherche sont représentés dans la personnification mythique comme accomplis par une déesse ; l'image d'une mère ou épouse dépossédée s'impose, lorsque le déclin puis l'essor de la vie végétale appellent inévitablement des analogies humaines. Si ces phénomènes naturels possèdent une forte vertu émotionnelle, si en particulier la renaissance annuelle de la nature affecte profondément l'être humain en beaucoup de pays, ce n'est pas simplement parce que sa propre existence en dépend, mais c'est aussi parce qu'il y a là une image de son destin et de son espérance, et que cette espérance concerne la résurrection personnelle, comme en Egypte, ou une survivance dans les descendants, comme en Mésopotamie. C'est à coup sûr à cause de cet intérêt particulièrement personnel que possédaient les trois dieux que nous voyons leur culte représenté non seulement par les rituels des temples, mais aussi par des observances populaires très répandues dont nos sources peuvent avoir conservé de vagues échos. Mais il faut faire des réserves, lorsqu'on dit que le culte de ces dieux appartenait plus à la religion populaire qu'à la religion officielle. Cette opinion est fondée dans le cas d'Adonis qui pour autant que nous le sachions, n'avait pas de temple particulier et était adoré dans le sanctuaire de la grande déesse, à Byblos (Baudissin, *op. cit.*, p. 177). Il est probable que Tammuz ait été adoré de la même façon dans le sanctuaire d'Inanna-Ishtar, à Erech. Les lamentations sur Tammuz qu'Ezechiel observa à Jérusalem (Ezech., VIII, 14) appartiennent aussi au domaine de la religion populaire. Mais de pareilles lamentations publiques ne constituent pas à elles seules en Mésopotamie tout le culte du dieu souffrant, et Tammuz n'est que l'un de ses nombreux noms. Sous une forme ou sous une autre, il faisait très souvent l'objet d'un culte officiel. Sous la forme de Tishpak, par exemple, il était le dieu-cité d'Echnunna. Assur et Mardouk eux-mêmes paraissent avoir été des formes particulières de « Tammuz ». En Egypte, le culte populaire d'Osiris prit naissance à l'époque historique, et l'on peut prouver qu'il dérivait du culte officiel d'un dieu représentant sous une forme mythologique immuable le prédécesseur du monarque régnant.

C'est à son caractère de roi défunt qu'Osiris a dû d'être classé au-dessous du dieu-soleil ; et de ce fait, une autre ressemblance entre Osiris, Tammuz et Adonis s'affaiblit. Il est vrai que Tammuz et Adonis, eux aussi, se classent au-dessous des plus grands dieux de leurs panthéons respectifs, mais cela résulte de leur caractère de « fils » ; ils dépendent de la Grande Déesse. Nous touchons là à un contraste fondamental entre Osiris et les dieux asiatiques. Osiris n'est absolument pas subordonné à la déesse qui le secourt et n'est pas son enfant. Osiris est le fils de Nout ; cet aspect d'Osiris est souligné par les textes funéraires parce qu'il contient une promesse de renaissance, par la mère, à la vie éternelle. Mais dans le mythe, Osiris est cherché et trouvé par Isis, sa sœur et femme, qui à cet égard ressemble aux déesses-mères asiatiques. Elle diffère d'elles, néanmoins, par sa totale dépendance envers le dieu ; Osiris domine Isis. Quand celle-ci conçut Horus après la mort d'Osiris, quand elle eut « redressé la fatigue de l'impuissant (voir-ci-dessus, chap. 3, *B*), le mystère de l'inextinguible vitalité n'était évidemment pas en elle, mais dans le dieu qui engendra Horus (1).

Egalement en ce qui concerne le fils du dieu souffrant, les différences entre l'Egypte et l'Asie l'emportent sur les analogies superficielles. Adonis ne fut jamais considéré comme procréateur. Horus « soutenait » ou « vengeait » Osiris, mais non pas comme Nabu ou Ninurta, les fils de Mardouk et Enlil aidèrent leurs pères captifs (2). En Mésopotamie, le fils entrait temporairement en fonction pendant que son père était incarcéré ; une fois libérés, Mardouk, Enlil et Assur se mettaient à la tête du combat contre le chaos et la mort, et ils remportaient la victoire ; Nabu ou Ninurta n'étaient que leurs représentants qui mettaient fin à leur assujettissement

(1) La prédominance des divinités masculines est tout à fait caractéristique de la religion égyptienne. Même lorsqu'on considère le soleil comme l'enfant du ciel (chap. 14), le dieu domine et la déesse n'est qu'un simple instrument de la renaissance, adorant son fils :

« Ta mère Nout vient en hâte à toi, ô seigneur de l'éternité,
Et elle t'adresse des paroles de louange venues de son cœur. »
(SCHARFF, *Aegyptische Sonnenlieder*, p. 81.)

D'une manière analogue, la déesse n'est que le réceptacle d'une substance immortelle quand un dieu se renouvelle lui-même dans le mystère de kamoutef. Voir ci-dessus, chap. 14, *B*, *C* ; chap. 15, *B*. Cette conception a survécu même dans Plutarque, *De Iside et Osiride*, 53.

(2) Voir ci-après, chap. 22, *B*, la libération du dieu captif. La comparaison de Nabu et de Ninurta avec Horus qui vengeait (mieux : soutenait) son père, a été faite plus d'une fois. Cf. IVAN ENGNELL, *Studies in divine kingship in the ancient Near East*, Uppsala, 1943, p. 36 s. ; PAULUS, *Orientalia*, XXIX, 1928, 55 ss.

momentané. En Egypte, au contraire, Osiris ne remontait pas sur son trône ; Horus était son légitime successeur. Entre eux deux persistait un rapport mystérieux, permanent et mutuel. En fait, Osiris n'était pas un dieu « mourant » mais un dieu « mort ». Il ne revenait jamais parmi les vivants ; il n'était pas, comme Tammuz, délivré du monde des morts. Au contraire, Osiris appartenait entièrement au monde des morts ; c'était de là qu'il dispensait à l'Egypte ses bénédictions. On le représentait toujours sous la forme d'une momie, d'un roi mort, quoique dieu, parce qu'il était un roi, — une figure complexe mais typiquement égyptienne, et même africaine.

Même dans leur rapport fondamental avec la vie végétale, les dieux montrent de profondes différences : Adonis personnifiait la végétation du printemps ; Tammuz, la force reproductrice non seulement des plantes mais aussi des animaux, tandis qu'Osiris faisait pousser le grain, cela faisait partie de la fonction que le roi mort remplissait dans l'économie naturelle de son peuple. Tous deux, Osiris et Tammuz, souffraient, croyait-on, lorsque le blé était battu. Ceci se trouve exprimé sans la moindre équivoque dans le mystère égyptien de la succession, et un peu moins clairement dans un texte concernant Tammuz (Ebeling, *Tod und Leben*, p. 47, l. 5). La croyance persistait encore en plein moyen âge, alors que des adorateurs de Tammuz survivaient à Harran (Baudissin, *op. cit.*, p. 111 ss.). Les textes de Ras Shamra prouvent que cette croyance existait aussi en Syrie, bien qu'on ne puisse démontrer que ce fût dans le cadre du culte d'Adonis, connu seulement de nous d'après des sources tardives (1). La doctrine procède directement du rapport de chacun de ces dieux avec la vie végétale ; aussi ne peut-on y voir un trait particulier qu'ils auraient en commun, en plus du caractère général que nous venons d'indiquer.

La végétation ne saurait apparaître sans eau ; nous pouvons donc considérer l'empire sur les eaux, attribué à Osiris, Tammuz et Adonis, comme la conséquence de leur empire sur la végétation. Mais ni en Syrie ni en Mésopotamie nous ne retrouvons l'équivalent du rapport très particulier qui existait entre Osiris et le Nil. Dans les hymnes à Tammuz, l'eau ne figure que comme un accessoire du pouvoir du dieu. Aussi peut-on dire de la déesse qu'elle « se réjouit en celui qui émerge du fleuve » (de Genouillac, *Textes religieux sumériens*, nº 8, ll. 118-129, trad. Jacobsen).

Le thème de la noyade et l'impulsion donnée à l'inondation mentionnés à propos de Tammuz, rappellent Osiris, mais nous devons nous attendre à voir apparaître ce thème dès qu'il s'agit d'un dieu dont le pouvoir se manifeste dans le retour de la végétation (cf. ci-dessus, chap. 15, *C*, et la citation de la p. 60). Tammuz « était

(1) R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris, 1945, p. 375. Nous n'avons pas autrement introduit dans la discussion la mythologie, très complexe, de Ras Shamra, parce que le déchiffrement des textes n'est pas encore complet et que beaucoup de traductions restent problématiques.

noyé » parce que la végétation disparaît quand l'eau des fleuves et des canaux tend à s'épuiser sous la chaleur torride de l'été. Quand il renaît et que les plantes revivent, les pluies du printemps ou de l'automne proclament son pouvoir en même temps. Aussi le cycle annuel de la nature se résume-t-il de la façon suivante dans l'histoire de la vie du dieu :

Quand il était jeune, il était couché dans un bateau qui coulait,
Quand il était adulte, il gisait, enfoui, dans le grain.
(Zimmern, *Sumerisch-babylon. Tamūzlieder*, p. 208.)

En Egypte, si la crue du Nil était une manifestation du pouvoir d'Osiris, c'était parce que l'on croyait qu'elle émergeait de la terre, son domaine.

Si de la mythologie nous passons aux pratiques cultuelles, nous trouvons une ressemblance de détails, entre le rituel d'Osiris et celui d'Adonis, en ce qui concerne l'emploi de semences qui germent. Il s'agit ici de déterminer l'ancienneté de ces pratiques en Syrie et en Egypte pour savoir si elles étaient originaires de l'un de ces pays ou bien des deux. Les « jardins d'Adonis » consistaient en semis — dans des pots ou des corbeilles — qui germaient puis se fanaient rapidement. On les jetait dans des puits ou dans la mer, nous ne savons pourquoi (J. Frazer, *The Golden Bough*, 4ᵉ partie, vol. I, p. 236 ss., Baudissin, *op. cit.*, p. 138 ss.). Mais ce rite semble avoir fait partie des lamentations sur Adonis, et l'accent portait sur le fait que les jeunes plantes s'étaient flétries, alors que les « lits d'Osiris » ne devaient pas se flétrir à la vue des hommes. Ils étaient de deux sortes (cf. ci-dessus, chap. 15, *B*). Des monticules de terre, en forme de momie et quelquefois revêtus de vêtements ou de cartonnages de momie, étaient placés sur un cercueil ; ils contenaient des semences, qu'on arrosait pendant une semaine. Quand ces semences germaient, on les plaçait dans la tombe, en guise de charme suscitant la résurrection. Ils faisaient donc partie du rituel funéraire. Mais un second type de « lits d'Osiris » était utilisé dans les temples, au moins à l'époque ptolémaïque ; c'étaient des moules d'or ou d'argent, remplis de terre et de semences, qu'on arrosait durant neuf jours et qu'on enterrait le jour de l'« enterrement d'Osiris », dernier jour du dernier mois de la saison de l'inondation (khoiak) (Cf. Junker, *Die Mysterien des Osiris*, *Internat. Woche für Religionsethnologie*, III, 1922, 419 ss.). Le caractère général d'Adonis et d'Osiris suffit à expliquer le rite. Notons que, d'une part, les « jardins d'Adonis » se flétrissaient et que, d'autre part, l'emploi des « lits d'Osiris » dans les rites funéraires n'a pas de parallèle en Syrie, bien qu'il ait été connu en Egypte depuis la dix-huitième dynastie. Enfin, l'emploi des « lits d'Osiris » dans le culte des temples n'est nullement attesté à l'époque pharaonique, et l'on ne peut démontrer qu'il ait été en relation avec une célébration populaire d'un événement ou d'une période critique dans la nature ; il est associé seulement à la

renaissance du dieu dans le temple (voir ci-dessus, p. 256-7). Il est possible que l'emploi, dans les temples ptolémaïques, de semences en voie de germination ait dérivé du culte d'Adonis, qui avait été établi en Egypte au moins depuis l'époque de Théocrite, au troisième siècle avant J.-Ch. (Cf. G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, *Rev. des ét. gr.*, 1920, XXXIII, 169-222).

Nous en arrivons ainsi à un élément de la plus haute importance dans les comparaisons que l'on peut faire entre cultes égyptiens et asiatiques : l'influence des Grecs. Ils connaissaient aussi « le vieux rituel méditerranéen du chagrin, avec son deuil périodique à propos d'une divinité, d'un héros ou d'une héroïne enlevé par la mort », ce rituel exprimant « l'émotion de l'homme vivant dans la nature, provoquée par la disparition de la verdure, par la récolte de la moisson, ou par la fin de l'année ». (L.R. Farrell, *Greek hero cult and ideas of immortality*, Oxford, 1921, p. 27, cf. p. 19-52, pour des parallèles avec le culte de Tammuz ; voir aussi M. J. Mellink, *Hyakinthos*, Utrecht, 1943, en anglais, chap. 3). Les Grecs n'ont pas seulement identifié les dieux égyptiens à leurs propres dieux, mais ils ont utilisé en créateurs ce que la civilisation égyptienne leur fournissait en le faisant entrer dans le cadre de leur civilisation. L'expansion du culte d'Isis à travers l'empire romain est l'exemple le plus remarquable d'une adaptation qui faisait presque entièrement disparaître les traits originaux. Presque tout, sinon tout ce que les auteurs classiques rapportent de la religion égyptienne, est défiguré par rapport aux conceptions égyptiennes originales. Les sources grecques les plus anciennes donnent elles-mêmes des exemples de cette tendance spécifiquement hellénique à transformer chaque trait emprunté en une expression de la pensée hellénique. Hérodote (II, 59) identifiait Isis à Déméter. De plus, les Grecs étaient établis en Basse Egypte, et s'il est bien connu que le Fayoum et Alexandrie avaient alors une culture curieusement hybride, nous ignorons si les Grecs trouvèrent là des croyances asiatiques déjà implantées ou si eux-mêmes les y introduisirent. La conséquence de cette incertitude est que le lien le plus précis entre l'Asie et le mythe d'Osiris demeure un problème.

Ce lien est la relation entre Osiris et Byblos, telle que la décrivent les sources classiques (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 15). Le corps et le cercueil du dieu avaient flotté jusque-là ; c'est là qu'ils furent trouvés par Isis après qu'on en eut fait une colonne du palais du souverain local ; elle les réclama et les remporta en Egypte. Mais on attribuait à Isis à Byblos une attitude exactement identique à celle de Déméter à Eleusis dans des circonstances très analogues. A l'époque romaine, on disait qu'Adonis était réellement Osiris (Lucien, *De Dea Syria*, 7). Mais de tous ces rapports avec Byblos, les sources pharaoniques ne connaissent absolument rien. Bien que l'Egypte ait eu des relations commerciales avec Byblos depuis le commencement des temps historiques et ait assimilé sa Grande Déesse, « la dame de Byblos », à Hathor (1). C'est pour cette raison qu'il se peut que nous ne devions pas tenir compte de l'ensemble des relations du mythe osiriaque avec Byblos et les considérer comme une élaboration tardive. Un autre trait de l'histoire fut peut-être introduit à la même époque. Le mythe contient un doublet évident : non seulement Seth a tué Osiris, mais plus tard il s'est emparé du cadavre de son ennemi et l'a démembré. Nous avons déjà montré qu'il était peu vraisemblable qu'une telle histoire fût née en Egypte à haute époque, et nous en avons trouvé une explication possible (chap. 15, *E*, Busiris) ; une explication autre se dégagerait de l'équation assimilant Osiris à Dionysos, qui prévalut à basse époque. Dionysos, lui aussi, était représenté par un pilier (Walter F. Otto, *Dionysos*, Francfort, 1933, p. 81-85), tandis qu'Osiris était de bonne heure associé au pilier Djed ; toutefois, celui-ci n'était pas une colonne en bois, mais un faisceau de papyrus.

Quelles que soient les additions apportées par les Grecs au mythe original d'Osiris, ils traitèrent très cavalièrement un attribut de ce dieu auquel les Egyptiens attachaient la plus grande importance, et qui n'était autre que la royauté. Pour les Grecs, la qualité de roi défunt qui était celle d'Osiris n'avait aucune signification. Pour les Egyptiens elle constituait la caractéristique principale de ce dieu (Alan H. Gardiner fonde sur ce fait son excellente critique de Frazer, qui mettait les sources classiques au premier rang de sa documentation ; *Journ. eg. arch.*, II, 121-126). Nous avons vu que tous les autres aspects du dieu dérivaient de celui-là (chap. 15). Or, les textes grecs négligent complètement cette croyance égyptienne. Il n'y a pas non plus d'équivalent asiatique à la royauté d'Osiris. Adonis était un jeune homme, jamais un roi. Tammuz figure bien sur la liste des rois sumériens, mais dans la légendaire seconde dynastie d'Erech (Jacobsen, *The sumerian king list*, p. 169 ss.). Il fait suite au dieu Lugalbanda (figure analogue à celle de Tammuz lui-même), et il précède le demi-dieu Gilgamech. Puisque Inanna, une forme de la grande mère, était adorée à Erech, Tammuz s'y trouvait aussi chez lui, et la liste semble rattacher au monde des dieux la plus ancienne tradition historique, par le moyen du mythe. Dans le culte de Tammuz la royauté ne joue aucun rôle, et elle ne caractérise pas le dieu tel que le présentent les hommes. A cet égard, le contraste avec Osiris est complet.

Comparée aux différences profondes entre les trois dieux, leur « ressemblance générique » devient insignifiante ; ils personnifient la vie dans la végétation, mais chacun d'une manière particulière.

(1) Les documents égyptiens semblent mentionner à propos de Byblos un dieu-arbre, mais ce n'est pas Osiris, car ils ne l'associent pas à cette cité. Sur un cylindre-sceau du 3e millénaire avant J.-Ch., on voit la déesse de Byblos munie des cornes et du disque solaire de Hathor. Ce monument et les textes égyptiens concernant la « dame de Byblos » sont discutés par P. Montet, *Byblos et l'Egypte*, Paris, 1928, p. 61-68, 275 ss., 287 ss. Voir aussi Erman, *Religion*, p. 349.

Il reste cependant, chose assez curieuse, dans leurs mythes, un élément commun qui demande une explication et qui appartient entièrement lui aussi au domaine du spécifique. Les ennemis d'Osiris et de Tammuz étaient incarnés dans des sangliers, et c'est un sanglier sauvage qui égorgea Adonis (Baudissin, *op. cit.*, p. 142-160 ; cet auteur, p. 152, doute pourtant que dans le mythe d'Adonis le détail soit ancien). Sur ce point, nous ne dépendons pas des sources classiques. Si Plutarque raconte que Seth trouva le corps d'Osiris dans son cercueil pendant une chasse au sanglier, et si d'après Hérodote on sacrifiait des porcs à Osiris, ces textes ne prennent de la valeur que lorsque nous lisons dans le *Livre des Morts* que Seth avait en certaine occasion pris la forme d'un sanglier (chap. 112 ; voir Sethe, *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, p. 51 ss.), il est fait allusion au même mythe dans les textes des pyramides (*Pyram.* 1268 appelle Horus « aveuglé par un sanglier »; cf. Drioton, *Mélanges Dussaud*, Paris, II, 1939, 495-506). On a même supposé, non sans quelque vraisemblance, que l'animal énigmatique qui représente Seth pouvait être une variété de porc à longues jambes (Percy E. Newberry, *Journ. eg. arch.*, XIV, 211-225). Lors de la fête babylonienne du nouvel an, un sanglier symbolisait l'ennemi et était tué avant qu'on pût libérer le dieu captif (1) (voir ci-après, p. 415 n. 1). On possède des sceaux du troisième millénaire qui prouvent l'antiquité de cette pratique, et en Egypte l'ennemi d'Horus et d'Osiris était connu sous les traits d'un porc, à peu près à la même époque.

La personnification de l'ennemi du dieu par un sanglier paraît trop étrange et trop particulière pour être considérée comme une ressemblance fortuite entre les mythes des trois dieux. En outre, on a soutenu que les noms d'Osiris, d'Assur et l'épithète d' « Asaru », portée par Mardouk, pouvaient avoir une origine commune (1). Il est donc permis d'émettre l'hypothèse que certains éléments du culte des trois dieux remontent à un lointain passé, avant que les langues hamitiques et sémitiques se soient dégagées de leur tronc commun, avant que la direction des tempêtes atlantiques se fût déplacée vers le nord, et qu'une zone de terres habitables s'étendait depuis la côte occidentale d'Afrique jusqu'aux montagnes perses. Adonis représente la végétation sauvage (dont dépend le nomade) plutôt que le blé (Baudissin, *op. cit.*, p. 161-166, spéc. p. 165). Tammuz et les dieux mésopotamiens qui lui sont apparentés sont tous intimement associés aux troupeaux de bestiaux et à la vie végétale. La « dame des naissances » égyptienne aussi bien que mésopotamienne a pour emblème l'utérus d'une génisse (*Journ. n. east stud.*, III, 198-200).

(1) SIDNEY SMITH, *The relation of Marduk, Ashur and Osiris*, *Journ. eg. arch.*, VIII, 1922, 41-44. Dans l'épopée de la création (VII, 1 s.), Mardouk est appelé « Asaru, dispensateur de verdure, qui a établi les greniers, créateur du blé et des plantes, qui fait pousser l'herbe ». Le nom d' « Asaru » figure déjà au 3e millénaire avant J.-Ch. sur le cylindre de Gudéa, B, IV, 2.

Mais il n'est pas nécessaire de s'arrêter ici sur ces possibilités plus ou moins brumeuses d'une commune origine, puisque nous ne nous occupons pas de l'histoire des divinités en leur qualité de « dieux mourants », mais que nous en étudions la signification. Nous ne savons si les ressemblances de leur mythologie et de leur culte sont dues à un développement parallèle indépendant, ou si elles sont dues à une origine commune ; nous ne savons si un « dieu des plantes et des animaux » était adoré avant que la population se déplaçât depuis les hautes terres desséchées jusqu'aux marécages en voie d'assèchement des vallées fluviales. Mais même si un petit nombre de détails du culte ou du mythe — telle désignation, tel symbole animal — étaient des survivances d'un lointain passé commun, les dieux, tels qu'ils se présentent à nous dans les religions de l'ancien Proche Orient, expriment des mentalités profondément différentes. Et c'est par ce qu'ils ont de « spécifiquement différent », non par leur « ressemblance générique », qu'il nous est possible d'en comprendre la valeur.

CHAPITRE XXI

LA DÉIFICATION DES ROIS

Les textes et les usages que nous avons examinés jusqu'ici témoignent d'une unique conception de la souveraineté : le roi mésopotamien était un mortel chargé du fardeau écrasant consistant à diriger l'humanité dans sa servitude. Si sa divine élection le dotait d'une puissance surpassant celle du commun des hommes (chap. 18), elle ne le rendait pas égal aux dieux.

Il faut maintenant considérer certains usages dans lesquels l'opposition entre l'humain et le divin paraît suspendue ou détruite. Nous avons vu que certains rois employaient, devant leurs noms, le déterminatif divin, mais cette donnée graphique n'est pas le seul indice suggérant la déificaion des rois en Mésopotamie. Sans doute, les documents qui à première vue semblent indiquer la déification ne doivent pas tous être pris en considération pour l'examen du problème (1). En effet, plusieurs d'entre eux reflètent la conception normale de la royauté chez les Mésopotamiens, alors qu'un petit nombre de textes établissent sans aucun doute possible qu'occasionnellement une fusion de l'humain et du divin se réalisait en la personne de certains souverains mésopotamiens ; tel était le cas lorsqu'une déesse avait choisi un roi pour jouer le rôle d'époux.

(1) On traite généralement de la déification des rois mésopotamiens comme si l'emploi du déterminatif divin devant le nom de certains d'entre eux était parfaitement explicite ; on ignore le conflit entre cet usage et la tendance prédominante en Mésopotamie ; le caractère divin du pharaon est cité comme un parallèle propre à éclairer le problème. Or il faut bien comprendre que, lorsqu'on compare des phénomènes naturels, « le tout détermine ses parties — non seulement dans leur relation, mais dans leur nature même. Entre deux ensembles, il y a discontinuité d'espèce, et toute interprétation doit tenir compte de leur nature différente, au-dessus et au delà de la reconnaissance des éléments similaires figurant de part et d'autre », RUTH BENEDICT, *Patterns of culture*, p. 52. On trouve un cas extrême de négligence de la nature particulière de chaque civilisation, c'est celui d'IVAN ENGNELL dans ses *Studies in divine kingship in the ancient Near East*, Uppsala, 1943, critiqué tout au long par TH. H. GASTER, *Review of religion*, IX, 1945, 267-291. Engnell impose un cadre unique à la vaste documentation qu'il a réunie, détruisant de la sorte, au nom de la « religion comparée », la riche variété de la pensée antérieure aux Grecs. La même objection s'applique à S. HOOKE, *Myth and ritual ; The labyrinth ;* à E. O. JAMES, *Christian myth and ritual*, Londres, 1933, et à A. M. HOCART, *Kingship*. A des degrés divers, ces auteurs dépassent les limites de la recherche comparative, qui devrait corriger l'étroitesse du point de vue inhérente aux recherches consacrées à un domaine particulier, mais sans aucunement porter atteinte à ce qu'il y a d'individuel, d'unique dans chaque réalité historique.

A. — UNION D'UN ROI ET D'UNE DÉESSE.

Le renouveau de la nature au printemps était conçu comme le mariage de la déesse-mère avec le dieu libéré (1). Leur union avait lieu dans la nature, mais aussi dans leurs temples, résidences érigées sur leurs ordres dans les cités des hommes. Le changement dans la nature et le rituel du temple constituent l'union divine, et l'on peut les considérer comme deux événements parallèles, inséparables et équivalents. Il est important, pour notre sujet présent, de constater qu'à certaines époques et en certains lieux, le roi avait à jouer dans le rituel le rôle de l'époux divin.

La description la plus claire du roi apparaissant comme un dieu se trouve dans un hymne qui glorifie en Ishtar l'étoile du soir. Son époux porte une épithète de Tammuz, mais il est en réalité le roi Idin-Dagan d'Isin. Le poète commence par glorifier le pouvoir d'Ishtar, puis il continue en ces termes :

Pour garder le souffle vital de tous les pays...
Pour accomplir les rites correctement le jour où la lune est invisible,
Le jour du nouvel an, le jour des observances,
Une couche a été dressée pour ma dame.
On purifie en ce lieu herbes et plantes... du cèdre,
Mettez-le pour ma reine sur cette couche.
Sur ses... la couverture est disposée pour elle,
Une couverture qui réjouit le cœur, pour rendre bon le lit.
(Trad. de Chiera, *Sumerian religious texts*, nº 1, col. V, ll. 18 ss., par Jacobsen. Voir aussi Langdon, *Journ. roy. asiat. soc.*, 1926, 15-42.)

Suit un compte rendu réaliste des lustrations, des encensements et de l'union physique de la déesse et du roi d'Isin. Pour parler de l'époux on emploie tour à tour le nom du roi et une épithète de Tammuz, Ama-ushumgal-ana, « grand souverain du ciel » ; la confusion — ou mieux la fusion — volontaire du roi et du dieu continue quand on décrit les époux sortant de la chambre nuptiale.

Autour des épaules de son épouse bien-aimée il a placé son bras,
Autour des épaules de la pure Inanna il a placé son bras.
Comme l'éclat lumineux du jour, elle monte au trône sur sa haute estrade ;
Le roi, tel le soleil, s'assied à ses côtés.
Abondance, plaisir, richesse, sont rangés devant elle,
Un repas somptueux est déposé devant elle.
Les gens à tête noire sont (?) rangés devant elle.
... musique... chanteurs...
Le roi a présenté la nourriture et la boisson,
Ama-ushumgal-ana a présenté la nourriture et la boisson.
Le palais est en (humeur de) fête, le roi est heureux,
Le peuple passe le jour dans l'abondance.

(1) L'énumération des dieux dont les noces sont mentionnées dans les textes (E. DOUGLAS VAN BUREN, *The sacred marriage in early times in Mesopotamia*, *Orientalia*, XIII, 1944, 2 s.) comprend tous les principaux dieux de la Mésopotamie.

Ainsi le roi d'Isin jouait le rôle du dieu contrairement à la coutume existant en Egypte d'après laquelle un dieu prenait la place du roi dans l'acte sexuel (ainsi à la naissance d'Hatchepsout, chap. 3, *B*). Cette distinction est importante, quand bien même en pratique un roi incarne un dieu de part et d'autre. En Mésopotamie, un roi était exalté au delà de toute compréhension humaine ; en Egypte, un roi qui n'était jamais humain réalisait l'ineffable mystère de sa propre renaissance en qualité de Kamoutef, « taureau de sa mère ».

Libre à nous d'émettre des hypothèses en ce qui concerne la manière dont la déesse était représentée dans le rituel mésopotamien, puisque nous n'avons aucune information sur ce point.

Le but du rite, « garder le souffle vital de tous les pays », concorde avec ce que nous connaissons de la fête du nouvel an : l'union du dieu et de la déesse sauvegardait la prospérité de l'année à venir, et elle était suivie d'un banquet dont l'influence magique favorisait l'abondance que le rite cherchait à assurer en concrétisant les forces saisonnières.

Rien n'atteste que le roi d'Isin ait personnifié d'autres phases du cycle annuel du dieu souffrant, et le rôle qu'il jouait dans le mariage devient un peu plus facile à expliquer quand on remarque un caractère particulier de cette cérémonie : c'est l'épouse qui était la partenaire active ; le roi personnifiant l'époux restait son obéissant serviteur. Car dans le mariage sacré la dépendance du dieu envers la déesse est fortement accentuée. Des textes d'Isin ne laissent là-dessus aucun doute, c'est à la déesse qu'on attribuait l'initiative. Une apostrophe à l'un des rois est ainsi conçue : « (O Enlil-bani), la déesse Inanna, venant d'Eanna (son temple) a réjoui ton cœur. Sur sa couche sacrée, avec grandeur, elle s'est approchée de toi. » (*Oxford ed. of cuneif. texts*, vol. I, nº 15, col. 5, ll. 17-21, trad. Jacobsen.) Le roi Ishmé-Dagan dit de lui-même : « Je suis celui qu'Inanna, reine du ciel et de la terre, a choisi pour époux bien-aimé. » (H. Langdon, *Sumerian liturg. texts Proc. bibl. soc.*, vol. X, nº 2, p. 148, ll. 4 s.) Dans tous ces textes, la déesse est le partenaire actif. Elle a ce rôle même dans le mariage sacré de Baba avec l'impérieux Ningirsu (1). De même dans l'épopée de Gilgamech, c'est Ishtar qui invite le roi d'Erech à devenir son époux (VI, 6 ss. ; Leonard, *Gilgamesh, Epic of old Babylonia*, New York, 1934, p. 26 s.).

Peut-être tenons-nous ici la clef du problème de la déification des rois en Mésopotamie. Il se peut bien qu'aient seuls été déifiés ceux de ces souverains à qui une déesse avait commandé de partager sa couche. D'une manière générale, les rois qui emploient devant leur

(1) *Cylindre de Gudéa*, B, V (Thureau-Dangin, *Inscr. Sum. Akk.*, p. 179 s.). La conformation du texte amène curieusement le passage de l'initiative de Ningirsu à Baba. On nous décrit d'abord l'entrée tumultueuse du dieu dans son sanctuaire, avec des métaphores frappantes (cf. chap. 22, *B*, le mariage sacré). Quand est décrite la consommation de l'union, les vers continuent à graviter autour des comparaisons, mais cette continuité de structure souligne le fait que le sujet n'est plus Ningirsu, mais Baba.

nom le déterminatif divin sont contemporains des textes mentionnant le mariage entre rois et déesses ; nous avons vu en outre que certains rois adoptèrent ce déterminatif non pas au commencement mais à la fin de leur règne (chap. 16, *C*). Si l'on suppose qu'ils le firent en vertu d'un ordre divin, on reste dans le domaine normal de la pensée mésopotamienne, tandis que, pour admettre qu'un roi ait prétendu de sa propre initiative franchir la barrière entre l'humain et le divin, il faudrait contredire tout ce que nous connaissons des croyances de ce pays.

Notre hypothèse paraît trouver une confirmation dans un texte connu sous le nom de « déification de Lipit-Ishtar » (H. Zimmern, *König Lipit-Ishtars Vergöttlichung*, *Verh. d. k. sächs. Gesells. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, 68, 1916). Ce texte montre comment ce roi fut déifié — comme prélude à un mariage sacré avec Ishtar, — en fusionnant avec Urash, un dieu de la fécondité (d'après T. Jacobsen). Le texte se présente comme une suite de chants dont la construction laisse entendre qu'on les récitait effectivement comme rituel de déification, pour préparer le roi à son auguste fonction. Le premier chant relate comment Anu institua Lipit-Ishtar roi du pays. Le souverain est appelé « enfant d'Enlil », ce qui constitue une première étape du rapprochement du roi et de la divinité, avec laquelle il devait se confondre ; de plus, Anu, nous dit-on, a agi dans l'assemblée des dieux réunis « pour déterminer la destinée ». Cela montre qu'à Isin, comme à Lagash, à Babylone et dans d'autres cités encore, le rituel du mariage sacré faisait partie des cérémonies du nouvel an. Dans le second chant, Anu s'adresse directement à Lipit-Ishtar :

Les gens à tête noire — poussés comme des brebis — feront
Dans leur asservissement, le droit (chemin) pour toi,
O Lipit-Ishtar, quant aux pays étrangers — lointains (et immenses)
Tu seras leur roi.

Les deux chants suivants ressemblent aux deux premiers, mais ils sont adressés, non plus au roi, mais au dieu Urash. C'était l'un des fils d'Enlil, ce qui explique le titre d'« enfant d'Enlil » appliqué au roi dans les chants I et II. Il est dit maintenant d'Urash : « Ishtar est ton amante ; puisse-t-elle prolonger ta vie ! » Vœu curieux, adressé à un immortel. On peut cependant le comprendre, si les chants faisaient partie du rituel gravitant autour du roi Lipit-Ishtar. Même si, ostensiblement, ces mots étaient adressés au dieu Urash, c'était au roi (maintenant identifié à ce dieu) qu'on les adressait.

La suite du texte contient beaucoup de phrases qui pourraient s'appliquer à Lipit-Ishtar aussi bien qu'à Urash ; Anu promet à Urash un règne victorieux, le pouvoir de faire triompher la justice « comme le dieu-soleil », etc. Le texte a évidemment pour but de traiter Lipit-Ishtar et Urash comme s'ils ne faisaient qu'un. Les deux chants concernant le dieu copient ceux qui s'adressaient au

roi, puisque le premier de chaque groupe décrit la faveur d'Anu, et que le second emploie le style direct.

Les chants adressés à Urash sont suivis de deux antiphones, après lesquels la déesse Ishtar apparaît dans le texte en prononçant un péan à sa propre gloire :

> Mon père m'a donné le ciel, il m'a donné la terre ;
> Je suis maîtresse du ciel,
> Est-il une seule divinité qui soit mon égale ?

D'autres allusions de ce chant sont très obscures. Mais la construction de l'ensemble donne à penser qu'on le récitait juste avant que le roi arrivât en présence de la déesse ; se confondant avec le dieu Urash, il était élevé, pour ainsi dire, au niveau de la déesse. Le texte d'Idin-Dagan montre qu'il restait à ce niveau pendant le banquet qui faisait suite à l'union sacrée.

La question se pose à présent de savoir si le rite a pu affecter définitivement la condition royale. Nous ne pouvons en être certains, mais il n'est pas impossible que la déification de rois, comme l'exprime l'usage du déterminatif divin, ait dérivé du rôle qu'ils avaient joué dans le mariage sacré. Le rite ne se limita pas à Isin. Des références faites par des rois d'Ur (voir ci-après) indiquent que la forme en était la même dans cette ville.

Peut-être la déification à haute époque ne durait-elle pas plus longtemps que le rite, mais en tout cas on peut noter que, précisément à Ur et à Isin, où des rois firent fonction d'époux divin et employèrent le déterminatif divin, on attribuait aux souverains une influence sur la prospérité du pays, influence qui dépassait de loin ce que comporte à cet égard l'habituelle terminologie mésopotamienne. Enlil-Bani était appelé « celui qui produit abondance de blé » ; Lipit-Ishtar était choisi par Anu, Enlil et Ninlil « afin qu'il y eût richesse de blé à Isin » ; Idin-Dagan avait été chargé par Enlil « de la mission de nourrir les peuples de nourriture excellente et de les abreuver d'eau douce » (R. Labat, *Royauté*, p. 280, avec références). Ces phrases, et des épithètes aussi enthousiastes adressées à Shulgi (cf. ci-après même chapitre, *F, in fine*), peuvent avoir trouvé leur justification dans la fusion rituelle de ces rois avec l'époux divin. Ces expressions nous rappellent celles qui décrivaient le pouvoir du Pharaon sur le cours de la nature. Mais, la comparaison ne va pas au delà des apparences. En Egypte et en Mésopotamie, le roi servait à stimuler le dynamisme de la nature, mais de part et d'autre, le caractère de cette activité différait. En Mésopotamie, la déesse demandait un service, que le roi rendait ; à cet égard au moins la déification du roi au cours du rituel — inévitable étant donné les circonstances, — s'accordait avec l'idée mésopotamienne prédominante, qui voulait que le roi fût le serviteur choisi des dieux. Le Pharaon, lui, n'était jamais déifié. Il était divin d'origine et d'essence ; il était une force dont les actes se répercutaient dans les secrètes profondeurs de la nature, aussi bien que dans le monde des hommes. Le Pharaon était un dieu, tandis qu'un hymne adressé à un roi d'Ur lui dit : « O Shulgi, tu as été créé pour la volupté d'Inanna ». (*Oxford ed. of cuneif texts*, vol. I, n° 43, l. 15 ; cf. R. Labat, *op. cit.*, p. 248 et n. 67.) Le roi mésopotamien, même quand il participait au mariage sacré, ne faisait rien de plus que mettre au service de sa divine maîtresse la plus grande force naturelle dont l'homme dispose.

B. — LE ROI « FILS » DES DIEUX.

Quoique certains souverains mésopotamiens appelassent des divinités leur père et leur mère, ils ne prétendaient pas par là avoir eux-mêmes le rang divin. Si, une fois de plus, nous nous reportons à l'Egypte, nous voyons que le Pharaon pouvait apparaître comme le fils de n'importe quel dieu ou déesse, mais qu'il était plus spécialement considéré comme le fils (au sens littéral) de certaines divinités. En ce qui concerne l'existence physique, le Pharaon avait été engendré par Amon-Rē s'unissant à la reine-mère. En ce qui concerne son pouvoir divin, le roi était Horus, fils de Hathor. Comme successeur légitime au trône (notion qui comportait des implications cosmiques), il était Horus, fils d'Osiris et d'Isis et petit-fils de Geb, la terre.

En Mésopotamie, nous ne trouvons pas d'équivalent aux relations immuables et précises qui associaient le Pharaon à Amon-Rē et à Osiris, à Hathor et à Isis. On retrouve seulement en Mésopotamie la formule générale qui permettait au Pharaon d'apparaître comme fils d'un dieu ou d'une déesse. En outre, dans les deux pays, le roi peut être simultanément le fils de plusieurs dieux. Gudéa s'appelle fils de Ninsun, de Nanshé ou de Baba, trois déesses qui, quoique similaires dans leurs caractères essentiels, s'étaient tellement différenciées avec le temps qu'il n'est pas possible de savoir sûrement si Gudéa employait leurs noms comme des synonymes. Il est aussi le fils de la déesse Gatumdug, à qui il s'adresse en ces termes :

> Je n'ai pas de mère, tu es ma mère ;
> Je n'ai pas de père, tu es mon père.
> (*Cylindre* A, III, 6 s. ; Thureau-Dangin, *Inscr. Sum. Ak.*, p. 139.)

La projection irréelle des deux parents en une personne divine unique accentue le sens figuré des expressions. En Mésopotamie comme ailleurs, on emploie pour désigner la divinité des termes empruntés à la parenté, afin d'exprimer ainsi à la fois l'intimité et la dépendance. C'est pourquoi il fut possible à Hammourabi de s'intituler, dans le préambule de son code : « fils de Sin » (II, 13 s.), « fils de Dagan » (IV, 27 s.) et « frère du dieu Zababa » (un « fils d'Enlil » [II, 56]), tandis que, dans un autre texte, il est le fils de Mardouk (Labat, *op. cit.*, p. 55 et n. 19). Assurbanipal était également bien éloigné de toute interprétation naturelle de la parenté, quand il

disait : « Je ne connaissais ni père ni mère ; j'ai grandi dans le ... de ma déesse » (*Oxf. ed. of cuneif. texts*, VI, 68, l. 13). Dans d'autres textes il nomme sa mère ; c'est tour à tour Ninlil, Belit de Ninive, ou Ishtar d'Arbèle (1). A des époques plus reculées nous trouvons les épithètes de Lugalz ggesi : « fils né de Nisaba, nourri du saint lait de Ninhursaga » (Labat, *op. cit.*, p. 63-69 ; cf. Witzel et Paffrath).

Si le roi se sentait fondé à employer les termes de la parenté pour exprimer sa dépendance et son amour envers des dieux, réciproquement il est dit parfois que les dieux manifestèrent un actif intérêt au souverain depuis l'instant même où il fut conçu. Assurbanipal parlait à Ninlil en ces termes : « Je suis ton serviteur Assurbanipal, que tes mains ont formé sans père ni mère, et que toi, reine, tu as fait parvenir à la ma urité » (*Oxf. ed. of cuneif. texts*, VI, 73 l. 15 ss.). Les dieux apparaissent plus clairement encore comme des protecteurs, distincts des parents humains, quand par exemple le roi déclare : « Je (suis) Assurbanipal, rejeton (c'est-à-dire créature) d'Assur et de Belit, le prince aîné de la maison de succession, dont le nom depuis les jours lointains a été désigné pour la royauté par Assur et Sin, le seigneur de la tiare, celui qu'ils formèrent dans le sein de sa mère pour le gouvernement de l'Assyrie » (D. D. Luckenbill, *Ancient records of Assyria*, Chicago, 1927, vol. II, p. 765). Quand il est dit que les dieux forment le royal enfant dans le sein de sa mère, et cela « de leurs mains » (Labat, *op. cit.*, p. 58, en cite de nombreux exemples), il est clair que ces dieux sont distingués des parents physiques (2). Le roi mésopotamien était un mortel marqué — et en quelque mesure changé — par la grâce divine.

Un passage figurant, sur la stèle des vautours d'Eannatum, paraît contredire ce témoignage et établir qu'un dieu et une déesse

(1) LABAT, *op. cit.*, p. 55 ss., cite d'autres souverains qui se réclamaient de diverses mères divines. Son interprétation de ces particularités oscille curieusement, soulignant tantôt l'humanité du roi, tantôt sa divinité ; cf. les p. 111 s. et 284 s. de cet ouvrage avec les p. 8 s.

(2) Labat estime comme nous que la revendication d'une parenté divine diffère de la parenté physique. Aussi est-il difficile de comprendre pourquoi il admet une croyance mésopotamienne à une « race royale », vraie dynastie (p. 40 ss.), qui n'a de sens que si le roi est de descendance divine et diffère de l'homme ordinaire par sa substance même. L'absence d'une « race royale » en Mésopotamie devient évidente quand on se rappelle les vues médiévales qui se fondaient sur une conception vraiment dynastique : « Toute la dynastie, et non seulement l'individu, était appelée au trône... Cette prétention de la famille, ce « droit de parenté », ou « droit du sang »... conférait au souverain individuel un *jus ad rem* indépendant, subjectif » (FRITZ KERN, *Kingship and law in the middle ages*, Oxford, 1939, p. 13). Le contraste avec la Mésopotamie est bien marqué aussi dans le cas suivant : « Le droit de parenté germanique... ne comprenait nullement l'idée de fonction, mais seulement un droit de la famille, et les bases originelles de ce droit étaient moins un devoir enjoint à la famille qu'un pouvoir sortant de l'ordinaire, une vertu fortunée, une vocation divine spéciale » (*ibidem*, p. 21). Nous pouvons seulement admettre que les passages cités par Labat montrent que les dieux, quand le souverain leur plaisait bien, attribuaient la succession à son fils, on plutôt choisissaient le fils pour la succession et influençaient convenablement la formation de sa personnalité à la fois sur le plan physique et sur le plan spirituel. Voir aussi ci-dessus chap. 17, *B*.

furent, au sens physique du terme, les parents du souverain de Lagash : « Ningirsu implanta la semence d'Eannatum en elle, et Ninhursaga l'enfanta.

« Ninhursaga se réjouit au sujet d'Eannatum, Inanna le prit dans (ses) bras et le nomma : « Digne de l'Eanna d'Inanna d'Ibgal. » Elle le déposa pour elle sur les genoux de Ninhursaga et Ninhursaga l'allaita.

« Au sujet d'Eannatum, semence implantée par Ningirsu, Ningirsu se réjouit. Ningirsu posa sur lui son empan, posa sur lui sa coudée [jusqu'à cinq coudées (lui donnant la taille de)] cinq coudées et un empan. » (D'après Jacobsen, *The concept of divine parentage of the ruler in the stele of the vultures, Journ. n. east. stud.*, II, 1943, 119-121).

Si nous acceptons le sens que ce texte présente à première vue, la qualification « nourri du lait sacré de Ninhursaga » prend une valeur. Mais jamais, dans ses textes, Eannatum ne revendiquait la divinité ; au contraire, il nommait son père et son grand-père terrestres. (Cf. Thureau-Dangin, *Inscr. Sum. Ak.*, p. 41 (*A*, col. 8).) Nous sommes donc devant un dilemme : ou nous acceptons le texte avec sa valeur apparente ; en ce cas l'orthographe est fautive et il représente une inexplicable déviation de la conception usuelle de la royauté ; ou nous admettons qu'en accord avec l'imposante documentation opposée, l'interprétation littérale ne saurait être correcte. En ce cas, le texte peut avoir un sens rituel ou symbolique qui nous échappe. A titre purement hypothétique on pourrait suggérer que le texte se réfère non pas à la naissance réelle d'Eannatum, mais à sa « naissance » rituelle de dieu apte à devenir l'époux d'Inanna. Car dans un autre texte (1) Eannatum est appelé « l'époux aîné d'Inanna », et dans celui qui nous occupe, Inanna déclare qu'Eannatum est digne d'elle. Quoi qu'il en puisse être, les nombreux autres documents où les rois mésopotamiens sont appelés les « fils » de dieux ou de déesses n'impliquent pas qu'ils soient divins.

C. — LE ROI ADORÉ DANS LES TEMPLES.

Pour autant que nous le sachions, les rois mésopotamiens qu'on déifiait étaient adorés seulement dans les sanctuaires des cités qu'ils dominaient comme suzerains et non dans celles où leur autorité s'exerçait comme représentants terrestres des dieux-cités. Leur adoration paraît donc avoir été un instrument de leur politique. En Egypte, la divinité du Pharaon impliquait que les rebelles ou les ennemis de l'extérieur étaient toujours de misérables égarés, condamnés à la destruction :

(1) THUREAU-DANGIN, *Inscr. Sum. Ak.*, p. 27, stèle des vautours, revers, VI, 8 s. Ni Eannatum ni aucun de ses contemporains n'employa le déterminatif divin ; son mariage avec Inanna ne peut avoir fait partie des cultes de Lagash, mais il se peut que cela ait pris place dans quelques-unes des cités que conquit ce souverain, peut-être même à Erech.

La divinité qui entoure un roi est telle
Que la trahison ne saurait qu'entrevoir ce qu'elle recherche,
Elle réalise mal ses désirs. (*Hamlet*, acte 4, scène 5.)

En Mésopotamie, la divinité du roi n'eut un sens politique que pendant une seule période, c'est-à-dire pendant la troisième dynastie d'Ur. A Tell Asmar (Eshnunna), le souverain local, dépendant du roi Shu-Sin d'Ur, dédia un temple dont son suzerain était le dieu. L'inscription qui en subsiste l'exprime nettement :

Pour le divin Shu-Sin, mentionné nommément par Anu, bien-aimé d'Enlil, roi dont Enlil dans son cœur divin a fait le berger des pays et des quatre régions, puissant roi, roi d'Ur, roi des quatre régions, son dieu, — Ituria, gouverneur d'Eshnunna, son serviteur, a bâti son temple.
(Frankfort, Lloyd et Jacobsen, *The Gimilsin temple and the palace of the rulers at Tell Asmar, Or. instit. public.*, vol. XLIII, p. 134 s. ; *Gimilsin* se lit maintenant *Shu-Sin*.)

Cette inscription est explicite en ce qu'elle appelle Shu-Sin d'Ur le dieu d'Ituria ; et le bâtiment où on l'a trouvée, un temple entier construit pour le culte de Shu-Sin, montre que l'expression était prise littéralement. De plus, l'histoire ultérieure de la construction corrobore curieusement ces constatations. Dès qu'Eshnunna eut conquis son indépendance sur Ibi-Sin, successeur de Shu-Sin et dernier roi de sa dynastie, le temple bâti par Ituria fut sécularisé et annexé au palais des souverains locaux. Ceux-ci s'appelaient désormais serviteurs non pas d'un suzerain terrestre mais du dieu-cité, Tishpak (*Ibidem*, p. 196). Ainsi les rois d'Ur qui employaient le déterminatif divin devant leurs noms se substituaient délibérément aux dieux-cités de leurs vassaux. Ces derniers étaient obligés d'exprimer publiquement leur assujettissement en adorant les rois d'Ur.

On n'a pas découvert de temple dédié à ces rois-dieux en dehors d'Eshnunna, mais certaines inscriptions nous font savoir qu'il en exista à Lagash, à Umma et à Drehem. (T. Fish, *The cult of king Dungi during the third dynasty of Ur, Bull. of the John Rylands library*, XI, Manchester, 1927, 322-328.) Cela explique une désignation d'Hammourabi : « dieu de rois » (*Code*, II, 55). Mais ni Hammourabi ni, que nous le sachions, aucun autre roi avant ou après la troisième dynastie d'Ur, n'alla aussi loin dans la proclamation de sa suzeraineté. On a cru quelquefois que les derniers rois assyriens se faisaient adorer comme dieux par les peuples qu'ils subjuguaient, on l'a cru parce qu'ils érigeaient à travers leur empire des stèles portant leur propre image. Mais c'est avec raison que d'autres ont fait remarquer qu'il n'existe pas de preuve épigraphique en faveur de cette opinion, et que sur ces stèles, les rois eux-mêmes sont représentés en adoration devant les grands dieux (C. J. Gadd, *The Assyrian sculptures*, Brit. mus., 1934, p. 16). Ces monuments prouvent donc seulement que la suzeraineté du roi était sanctionnée par les dieux. Et, nous l'avons déjà dit, le roi d'Ur lui-même n'était pas adoré dans un temple de sa propre cité. Il peut avoir été un dieu à Eshnunna, mais à Ur il était le serviteur du propriétaire de la ville, Nanna, dieu de la lune.

D. — LE CULTE RENDU AUX STATUES ROYALES.

Il est certain que des statues royales étaient dressées dans des temples et recevaient des offrandes, mais cela n'implique pas que les rois ainsi honorés fussent des divinités. Car la liste des sacrifices qu'elles recevaient différait d'une manière significative de la formule en usage pour les offrandes aux dieux. Jusqu'au règne de Shu-Sin, on enregistrait ainsi les offrandes apportées aux statues des dieux : *Au dieu X ;* mais pour celles qu'on déposait devant les statues royales, on lit : *A la statue du roi Y*. Cette distinction se faisait même si la statue était celle d'un roi écrivant son nom avec le signe de la divinité, et aucune différence ne se marquait entre un roi vivant et un roi défunt. Sous Shu-Sin s'introduisit un changement, d'où il résulta que les rois qui faisaient précéder leur nom du déterminatif divin furent traités comme des dieux ; les offrandes à leurs statues furent présentées à *Y* (A. Schott, *Festschrift P. Kahle*, Leide, 1935, p. 6). Dans d'autres cas, la différenciation subsista, indiquant que l'existence d'une statue et la présentation d'offrandes devant elle n'impliquaient pas adoration du roi ; l'adoration n'est pas prouvée non plus par la continuation des offrandes après la mort du roi (1). On estimait bienséant, au point de vue moral, de ne pas négliger les institutions de souverains antérieurs, et chacun espérait qu'à son tour ses propres dispositions seraient respectées par ses successeurs. Gudéa inscrivit sur l'une de ses statues la liste des offrandes qui lui étaient dues, et il ajouta : « le gouverneur (futur) qui les révoquerait (les offrandes) et les décrets de Ningirsu entraverait, que les offrandes qu'il a fixées soient révoquées et que ses ordres soient entravés ! » (Thureau-Dangin, *Inscr. Sum. Ak.*, p. 105 ; Gudéa, statue B, I, 13-20. Les inscriptions des statues C et K se terminent par des malédictions encore plus énergiques contre quiconque voudrait les supprimer ou les endommager).

Ce qu'il importe d'observer, c'est que les offrandes n'étaient nullement présentées au roi, mais bien à la statue. Quand on en fait la liste, c'est la statue qu'on place en parallèle avec le dieu ; c'est la statue qui reçoit les offrandes dans un cas, comme c'est le dieu dans l'autre cas. Voilà pourquoi, dans ces inscriptions, la statue, et non le roi, est traitée comme une divinité. Au surplus, il n'est pas douteux que les Mésopotamiens tenaient une statue pour une entité

(1) C. JEREMIAS, *Die Vergöttlichung der babyl.-assyrischen Könige* (*Der alte Orient*, vol. XIX, 1919, p. 13, n. 5) réunit quelques documents. Une statue d'Ur-Nanshé était encore « adorée » sous Lugalanda, une de Gudéa sous la troisième dynastie d'Ur, une de Shulgi à l'époque assyrienne. La documentation consiste en listes d'offrandes présentées à ces statues en même temps qu'à des dieux. Jérémias admet une idée, que nous ne croyons pas fondée, à savoir que les offrandes aux statues impliquaient la divinité des rois qui les érigèrent.

dotée d'un pouvoir indépendant de la personne qu'elle représentait. Gudéa, par exemple, donnait un message formel à l'une de ses statues ; il la chargeait de raconter à Ningirsu, dans le temple de qui elle était placée, de quelle manière Gudéa avait célébré l'achèvement de ce sanctuaire. Voici le passage :

> Gudéa, donnant instruction à la statue (dit):
> « Statue, dis à mon roi... » (*Ibidem*, p. 113 ; Gudéa, statue B, VII, 21 ss., trad. Jacobsen.)

La forme de la phrase rappelle les formules liminaires des lettres, qui à leur tour reflètent la coutume primitive de l'envoi d'un messager ; rien ne saurait mieux illustrer le fait qu'on traitait la statue en entité indépendante, véritable médiateur entre le roi et le dieu. Elle avait à plaider la cause de Gudéa devant la statue du dieu-cité, et à lui rappeler les services rendus. Cette fonction ressemblait à celle des dieux personnels qui eux aussi agissaient en intermédiaires entre l'homme et les grands dieux. Sur les monuments on les voit introduire leurs protégés devant d'autres divinités, et intercéder en leur faveur. Il est un fait qui éclaire la nature de la royauté en Mésopotamie : c'est que les rois, comme tous les autres hommes, aient eu leurs dieux personnels, plus accessibles que les grands dieux et disposés à intervenir auprès de ceux-ci quand c'était nécessaire. Inversement, lorsque les grands dieux avaient choisi un prince pour qu'il fût roi, le dieu-cité informait de cette décision le dieu personnel de ce prince (*Speculative thought*, p. 194), et le dieu personnel d'un roi était responsable des transgressions de ce dernier. Un homme se trouvait dans l'« ombre » de son dieu personnel ; cette expression indique que la protection du dieu s'étendait sur lui comme sur un client, prête à faire valoir les droits du client devant les tribunaux et à conférer au verdict rendu en sa faveur l'autorité et le pouvoir propres à le faire exécuter (1). Dans le texte suivant, il est

(1) A laisser de côté les implications juridiques du mot « ombre », la littérature du sujet s'est trouvée encombrée d'un proverbe qui semble être d'importance fondamentale et qui ne l'est en réalité aucunement. C'est GRESSMANN le premier (*Der Messias*, p. 28) qui l'a employé en ce sens, puis, avec des modifications, on le retrouve chez F. M. T. BÖHL, *Der babylonische Fürstenspiegel* (*Mitteil. d. deutsch. Orient-Gesells.*, vol. XI, 1937, p. 48). LABAT, *op. cit.*, p. 222, et JEREMIAS, *op. cit.*, p. 9, l'emploient aussi, comme de son côté ENGNELL, qui le place en épigraphe en tête de son livre. Le voici :

> L'ombre des Dieux est l'Homme
> Et les hommes sont l'ombre de l'Homme.
> L'Homme, c'est le roi
> (Çui est) comme l'image de Dieu.

Les D[rs] F. W. Geers et Jacobsen m'ont signalé que ces phrases figurent dans la lettre d'un astrologue à un roi assyrien, où il s'agit de savoir quel est le moment propice d'une audience (HARPER, *Assyrian and babylonian letters*, II, K. 652, ll. 9-13). Il n'est donc pas permis de traduire « ombre » de manière à y comprendre tout ce que ce mot implique pour nous. Il faut se rappeler qu'en accadien ce mot a la valeur de « protection » d'un client par le pouvoir de son patron, dans un procès (voir aussi ENGNELL, *op. cit.*, p. 193 s., liste d'épithètes de rois et de dieux, qui les présente comme « protecteurs » ou « ombres protectrices »). Geers et Jacobsen proposent de voir dans les deux derniers vers une glose des deux premiers. Cette glose explique que le roi (l'Homme) représente la protection que le dieu procure ; le roi est l'exécuteur de la protection divine. Les nobles (« les hommes », *amelu*), à leur tour, représentent la protection que le roi répand sur ses sujets. La fonction des nobles est exprimée au second vers.

demandé au dieu personnel d'Entemena de rendre le service qui devait être rendu par les statues :

« Entemena, gouverneur de Lagash, gratifié du sceptre par Enlil, doté d'intelligence par Enki (Ea), élu du cœur de Nanshé, grand gouverneur de Ningirsu, homme qui saisit (le sens) des ordres des dieux — puisse son dieu (personnel) Dun... se tenir devant Ningirsu et Nanshé dans les jours à venir (priant) pour le bien-être d'Entemena. » (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 67 ; cône d'Entemena, V, 19 — VI, 8, trad. Jacobsen.) Le parallélisme entre les statues et les dieux personnels, et le fait que les statues recevaient des offrandes, indiquent qu'on les considérait comme des divinités. L'argumentation par laquelle les anciens aboutissaient à cette conclusion peut se reconstruire sans difficulté. La statue, placée devant le dieu, lui rappelait perpétuellement le donateur. Dès lors, étant agissante, elle avait du pouvoir (*Speculative thought*, p. 12). Puisqu'elle était impérissable, elle était immortelle. Sous ce double aspect, elle participait à la divinité. Le pouvoir, cependant, signifie vie, et la vie requiert alimentation. C'est pourquoi la statue recevait des offrandes régulières, aliments et boisson, pour qu'elle pût continuer ses aimables services.

Dans les croyances attachées aux statues, les points de vue égyptien et mésopotamien sont analogues, si on les compare au nôtre, mais comparés entre eux ils diffèrent. Ils ont en commun la croyance d'après laquelle nourriture et breuvage pouvaient être offerts à un objet inanimé pour entretenir le pouvoir dont il était revêtu (1). Ainsi, dans le temple de Karnak, une statue du roi Thoutmosis III, aux mains levées, prit la place du roi lui-même, pour consacrer les offrandes faites au dieu. Il fut décrété qu'« après que la majesté de son auguste dieu (Amon) (serait) satisfaite par son offrande », une somme déterminée serait donnée à la statue (*Orient. instit. communic.*, n. 18, p. 54). Evidemment, ces offrandes n'alimentaient pas le roi mais la statue, ou plus particulièrement la « vie » de la statue, son pouvoir de consacrer les dons royaux devant Amon. En Egypte et en Mésopotamie, la « vie » était premièrement donnée à la statue par une cérémonie dite « ouverture de la bouche ». (Labat

(1) Pour la Mésopotamie, voir POHL, *Orientalia*, VIII, 1939, 265 s. ; un bassin pour l'eau sacrée, un tambour et d'autres objets sont mentionnés comme recevant des offrandes, en même temps que des statues reçoivent les leurs. Concernant l'Egypte, un texte très explicite se trouve dans un décret du roi Pepi II (Neferkarē), qui décida qu'une statue de lui, faite de bronze asiatique à incrustations d'or et appelée « Neferkarē est justifié (sous-entendu dans la mort) », serait apportée journellement dans le temple de Min à Koptos, pour avoir sa part des offrandes présentées au dieu. Certains champs étaient réservés pour produire ces offrandes destinées au dieu et à la statue du roi. Voir SETHE, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, CLXXIV, 1912, 715, d'après R. WEILL, *Décrets royaux de l'Ancien Empire Egyptien*, pl. IV, 2.

op. cit., p. 144 ; Engnell, *op. cit.*, p. 32, qui se réfère aux documents. Pour l'Egypte, voir E. Schiaparelli, *Il libro dei funerali*, Turin, 1882-90 ; E. Wallis Budge, *The book of the opening of the mouth*, Londres, 1909.) Dans les deux pays, il était exact que l'érection d'une statue n'impliquait pas que l'on considérât son possesseur comme un dieu (1), alors même que la statue elle-même avait un pouvoir plus grand que celui de l'homme. Mais Egypte et Mésopotamie différaient quant au degré de dissociation qu'elles admettaient entre la statue et la personne représentée. En Egypte, cette dissociation allait moins loin qu'en Mésopotamie et les offrandes présentées devant une statue funéraire étaient véritablement offertes au ka du mort (chap. 5). Je ne saurais citer aucun texte égyptien correspondant à l'exhortation que Gudéa adresse à sa propre statue. Bien que les temples et les objets sacrés aient été personnifiés, en Egypte comme en Mésopotamie (cf. ch. v, *A* et chap. viii), les Mésopotamiens faisaient preuve d'une certaine souplesse de pensée, qui leur permettait de reconnaître les caractéristiques et les fonctions d'un objet en tant que tel, tout en le personnifiant comme une divinité. C'est ce qu'illustrent excellemment des listes comme celle d' « An-Anum », qui présentent une série des grands dieux, chacun suivi par tous les membres de sa famille et de sa maison. Parmi les divinités qui composent, par exemple, la suite d'Anu, le nom de quelques-unes montre que c'étaient de simples objets employés dans le culte. L'une est le dieu Ninshubur, appelé vizir et portier d'Anu. Mais parmi ses noms sumériens on trouve celui d'Ig-galla, qui signifie « le grand battant de porte ». Ce n'est pas une allégorie. Ig-galla est, tout à fait concrètement, la grande porte en bois, mobile, à l'entrée du sanctuaire. A Lagash on l'appelait Ig-alima, « la porte du bison » (Jacobsen, *Journ. n. east st.*, II, 118). Mais cette porte est en même temps un dieu mineur, un membre de la suite de Ningirsu. Quand Gudéa, l'intendant terrestre de Ningirsu, entra dans le temple au matin, après l'arrivée du dieu, pour organiser ce temple et son personnel, il prit la disposition que voici : « Pour le seigneur Ningirsu il chargea son fils bien-aimé (fils de Ningirsu), Ig-alima..., de remplir ses devoirs comme grande porte à Girnun. » Ces devoirs sont spécifiés dans le texte : Ig-alima avait à décider qui serait introduit en présence de son maître ; c'est l'office actuel du portier oriental. Il admettait « le juste ; les mauvaises gens, il les écartait ». Il est intéressant de noter qu'Ig-Alima était censé avoir donné également son sceptre à Gudéa. On peut juger à quel point la personnification de la porte était concrète quand on lit qu'Ig-Alima accompagnait Gudéa dans la procession solennelle lors du moulage de la première brique du nouveau temple (voir ci-dessus, chap. xix, *in fine*).

(1) Dans les temples mésopotamiens au début de l'époque dynastique, on érigea beaucoup de statues de personnes non royales ; celles qui portent des inscriptions sont surtout des statues de prêtres. Leur but était certainement identique à celui des statues de rois : rappeler perpétuellement le donateur au dieu. Il était parfois permis à ces particuliers d'élever des statues dans les temples, au Nouvel Empire, en Egypte. En ces cas-là, il ne peut être question de divinité.

Sur la liste d'An-Anum, document assyrien tardif, où Ig-galla, le grand battant de porte, apparaît comme nom du vizir d'Anu, on voit que ce dernier avait un fils appelé Hedu. Le mot signifie : « linteau », « arche », ou peut-être « encadrement de porte ». On ressentait donc la présence d'un pouvoir divin dans cette partie de la porte, et on en faisait une entité distincte ; la connexion avec le battant de la porte était considérée comme le rapport du fils au père.

Cet examen de la personnification d'un groupe spécial d'objets chargés de pouvoir illustre la fluidité particulière du concept mésopotamien de divinité, qui existe en général dans les religions primitives. Il pouvait se cristalliser et s'attacher à tout objet où le pouvoir devenait manifeste (1). De la sorte, les statues royales acquéraient un certain degré de divinité, mais cette qualité restait tout indépendante des rois représentés. C'était la statue qui recevait des offrandes, ce n'était pas le roi ; ni l'existence des statues ni le fait qu'on leur apportait des sacrifices, ne prouvent que les rois aient été adorés comme des dieux.

E. — Le roi dans les noms de personnes.

Dans les noms de personnes un nom royal prend parfois la place de celui d'un dieu, mais les noms de personnes reflètent des croyances populaires plutôt que la théologie officielle, et le terme de « dieu » peut être employé d'une manière un peu plus élastique par le peuple que par les scribes officiels. Puisqu'il existait de grandes différences de pouvoir, puisqu'on connaissait une hiérarchie divine, puisque chaque homme savait qu'un certain dieu personnel servait d'intermédiaire entre les grands dieux et lui, puisque même certains objets sacrés acquéraient une personnalité divine, il fallait peu de chose pour que le roi fût entouré, aux yeux de ses sujets, de l'auréole d'une divinité venue sans qu'on la cherchât (cf. J. J. Stamm, *Die akkadishe Namengebung*, Leipzig, 1939, p. 118). De la même manière, des sujets des premiers souverains dynastiques pouvaient donner à un *ensi*, gouverneur, le titre de *lugal*, roi, en s'adressant à lui. Même Hammourabi, qui n'employa jamais le déterminatif divin, s'appelait un « dieu de rois », par rapport à ses vassaux (*Code*, II, 55). Il n'y a rien d'étonnant à ce que ses sujets, contrairement aux scribes officiels, aient écrit parfois son nom comme s'il était un dieu. Cela se pratiqua surtout dans des formules de serments, quand les partenaires juraient par certains dieux et par le roi, pour obtenir

(1) Voir ci-dessus, chap. 17, *B*. Cela nous rappelle les *di certi*, « dieux particuliers » des *Götternamen* d'Usener, mais les dieux mésopotamiens sont conçus d'une manière très vivante et sont aisément personnifiés, contrairement aux dieux des *indigitamenta*, quoique certains restent des « numina fonctionnants, à demi impersonnels » ; cf. L. R. Farrell, *Greek hero cult and ideas of immortality*, Oxford, 1921, p. 78 ss., qui critique Usener avec pénétration.

à coup sûr l'intervention de ces puissances au cas où le serment serait violé. Dans ce cas, le rédacteur avait avant tout présent à l'esprit le pouvoir effectif du roi, et son nom s'alliait à ceux des dieux (1).

Une démarche analogue de la pensée peut expliquer la présence du nom du roi comme élément dans les noms de personnes [cf. Berend Gemser, *De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniers en Assyriers*, Wageningen, 1924, p. 28 s. (noms sumériens), 178-182 (noms akkadiens)]. On trouve même des noms de personnes comme *Sharru-ili*, « le roi est mon dieu », ou *Rim-Sin-ili*, « Rim-Sin est mon dieu » (*ibidem*). D'autres, comme « le roi est ma vie » (*ibidem*, p. 37), ou « avec le roi est ma vie » (*ibidem*, p. 179), rappellent certains noms égyptiens, mais en Mésopotamie ces usages ne rég èrent que pendant un temps relativement court : après la première dynastie de Babylone on ne trouve plus de noms de personnes composés avec le nom d'un roi au lieu d'un nom divin (*ibidem*, p. 182). Et les croyances populaires qui s'y exprimaient ne trouvent pas d'appui dans les textes rituels et officiels. En Egypte, au contraire, des croyances de ce genre s'accordent entièrement avec les inscriptions officielles, et en fait avec la théologie. Ce contraste est de la plus haute importance et il se présente logiquement (2). On peut, par exemple, considérer une strophe du poème babylonien : « Je veux louer le seigneur de sagesse » (nous la citons d'après Gressmann, *Altorient. Texte und Bilder*, I^2, 273 ss., qui donne la bibliographie de ce texte) :

Le jour d'adoration divine fut (un) bonheur pour mon cœur,
Le jour de la procession de la déesse fut pour moi profit, oui, richesse !

(1) Avant la première dynastie de Babylone, la formule du serment était *mu lugal*, « par le nom du roi » ; puis la coutume changea et le roi fut nommé à côté de certaines divinités. On trouve par exemple, la formule « par Shamach, Aya et (le roi) Sin-muballit », ou « par Nanna, Shamach et (le roi) Hammourabi » (LABAT, *op. cit.*, p. 226). Cet usage resta en vigueur à l'époque assyrienne ; cela prouve clairement que la mention du roi à côté des dieux n'impliquait pas qu'on le tînt lui-même pour une divinité.

(2) La phraséologie des lettres a été aussi inexactement interprétée que les noms de personnes. Une lettre d'Adad-shum-usur à Esarhaddon (PFEIFFER, *State letters of Assyria*, nº 160, p. 118, Harper, 2, K, 183) est souvent citée (par exemple par Dhorme, Labat, Engnell) pour prouver que le roi disposait des forces de la nature. Or il n'en est rien. Si exubérante que soit la terminologie, l'affirmation demeure dans les limites de l'orthodoxie. Les dieux sont réputés favoriser le roi en lui garantissant un « règne favorable, des jours justes, des années de justice, de lourdes pluies, des rivières pleines, de bons prix ». Rien de surprenant si « les vieux dansent, les jeunes font de la musique, les femmes et les filles remplissent gaîment leur tâche féminine, la procréation est fréquente ». Si la lettre ne revendique en substance rien de plus que le texte d'Assurbanipal lui-même (ci-après), l'ample phraséologie s'explique pourtant aisément, puisque Adad-shum-usur essaye de faire admettre son fils en la royale présence, quoiqu' « il n'y ait à la cour aucun réel ami de (lui) qui veuille accepter un présent pour pouvoir le donner et intercéder pour (lui) ». Il faut que la lettre, par elle-même, obtienne la faveur du roi ; aussi va-t-elle aussi loin qu'elle peut aller en acclamant son pouvoir. Il n'y a donc pas là illustration des croyances courantes ; sans les contredire, la lettre montre un excès d'adulation, due aux circonstances particulières du moment où elle fut rédigée.

L'hommage au roi fut ma joie,
La musique qui lui fut offerte me fut chère.
J'enseignai à mon pays à conserver les commandements de Dieu,
J'appris à mon peuple à honorer la déesse.
Je mis la majesté du roi à l'égal de Dieu,
Et j'appris au peuple à respecter le palais ;
Je savais en effet que cela plaît à Dieu.

L'hommage au roi suit l'adoration des dieux et lui est clairement subordonné. Le respect du roi était inculqué au peuple parce que cela plaisait aux dieux (puisque le roi était désigné par eux). Comment imaginer un Egyptien expliquant pourquoi le roi devait être honoré, ou acquérant faveur et crédit pour avoir égalé aux dieux la majesté du pharaon ?

F. — LE ROI ET LES POUVOIRS DE LA NATURE.

Encore que le mécanisme de la magie permît au roi mésopotamien d'exercer quelque action, les processus naturels restaient sous le contrôle des dieux, et le roi ne pouvait qu'essayer d'amener des conditions favorables en conservant la faveur divine. Nos citations illustrent bien ce qu'avait d'indirecte son influence sur la nature. Mais il est facile de mal interpréter les sources. Le style littéraire de l'ancien Proche Orient pratique souvent les répétitions. Il obtient richesse et variété en développant son imagerie. Or, pour comprendre les métaphores il faut saisir pleinement leur contexte. En conséquence, on est obligé d'attacher un sens différent à des phrases d'apparence analogue, suivant qu'elles se présentent dans des textes égyptiens ou mésopotamiens, car elles impliquent des conceptions théologiques de la royauté très différentes. Si nous considérons celles des expressions mésopotamiennes usuelles qui semblent suggérer que le roi a pouvoir sur la nature, nous constaterons qu'à très peu d'exceptions près, elles restent bien dans les limites de la théologie mésopotamienne.

En Mésopotamie, comme en Egpte, le roi est souvent comparé au soleil. Hammourabi déclare dans le préambule de son code (V, 4-9) : « Je suis le soleil de Babylone, qui fais lever la lumière sur le pays de Sumer et d'Akkad. » Amar-Sin déifié s'intitule « un vrai dieu, le soleil de son pays » (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 283 s., brique E, l. 10 s., trad. Jacobsen). Si, en traduisant l'épithète d'Hammourabi, nous avons employé le mot « soleil » au lieu de « dieu-soleil », l'accadien *shamshu* pouvant signifier l'un ou l'autre, c'est précisément parce que nous considérons ces expressions comme métaphoriques. En outre, les précisions : « de ce pays », « de Babylone », concordent mieux avec la traduction « soleil » qu'avec la notion impliquée dans le terme moderne « dieu-soleil ». On trouve des expressions similaires dans certains textes égyptiens du Nouvel Empire. Cependant, elles ne figurent pas dans des inscriptions plus anciennes, mais apparaissent seulement lorsque la légitime domination du Pharaon sur

la terre entière a été menacée par des peuples asiatiques très forts. Touthmosis III est appelé « souverain des souverains, soleil de tous les pays » ; Seti Ier, « Rē d'Egypte et lune de tous les pays », ou « roi d'Egypte, Rē des neuf arcs », formule traditionnelle pour désigner les peuples étrangers (H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen*, p. 31). Ces expressions sont inhabituelles en Egypte, où la manière normale de comparer le Pharaon au soleil est fondée sur l'intime relation entre le modèle et le successeur, l'ancêtre et le descendant (chap. 13, *A*). Le fait que, parfois, des comparaisons purement métaphoriques entre le roi et le soleil aient pu se présenter en Egypte aussi, confirme notre traduction « soleil » (plutôt que « dieu-soleil ») dans le texte d'Hammourabi. En outre, si l'expression « soleil de Babylone » n'avait pas été comprise comme une métaphore, il ne serait pas seulement difficile d'en expliquer son emploi par Hammourabi, qui jamais ne prétendit à la divinité, mais il serait impossible de déterminer pourquoi les rois assyriens s'attribuèrent souvent le titre de « soleil de la totalité du genre humain » (Tukulti-Ninurta I, Adad-nirari II, Assurnasirpal, Shalmanasar II, Esarhaddon ; voir Engnell, *op. cit.*, p. 23). Très souvent le caractère métaphorique de cet usage du mot soleil, et d'autres emplois similaires qui en furent faits, est évident. Il en est ainsi pour Ur-Nammu d'Ur lorsqu'il est présenté comme « prédestiné par Enlil à gouverner le pays comme Utu lui-même » (Labat, *op. cit.*, p. 232). Même Lipit-Ishtar qui fut déifié emploie très clairement la comparaison avec le soleil comme une métaphore (cf. ci-dessus, *A*), sans prétendre à l'identité ; et Hammourabi, un peu avant la déclaration que nous avons citée, relate qu'Anu et Enlil, quand ils choisirent Mardouk pour régner sur tous les hommes, le nommèrent aussi lui-même « pour faire apparaître la législation dans le pays, détruire le mauvais et le méchant, afin que le fort ne nuise pas au faible, afin que je pusse apparaître tel le soleil aux « têtes noires », éclairer le pays, et créer du bien-être pour l'humanité » (*Code*, I, 32-48).

En traitant des croyances égyptiennes, nous avons montré comment le soleil, universellement, paraît symboliser l'ordre et par suite l'ordre de la justice ; à cet égard, le roi, en Mésopotamie comme ailleurs, pouvait être regardé comme une image du dieu-soleil. D'où la prière : « Puisse Ur-Ninurta, tel Shamash, gouverner le pays pendant de nombreuses années » (d'après Langdon, *Journ. r. asiat. soc.*, 1925, p. 490, l. 26 ; cf. Labat, *op. cit.* ; le long morceau où figure cette phrase est une prière pour Ur-Ninurta, où le roi ne ressemble nullement à un dieu) ; ce texte ressemble aux paroles qui se prononcent encore de nos jours en l'abbaye de Westminster avant le couronnement du roi d'Angleterre, quand l'archevêque demande à Dieu d'établir son trône dans la justice, qu' « il puisse demeurer ferme et toujours comme le soleil devant lui, et comme le témoin fidèle dans le ciel » (James, *op. cit.*, p. 52).

Quand le roi mésopotamien était comparé au soleil, on n'ignorait pas la différence essentielle qui existait entre le prince terrestre et le dieu-soleil ; ceci s'étend également à un certain nombre d'affirmations qui étaient appliquées au souverain aussi bien qu'aux dieux ; Engnell, *op. cit.*, p. 178-195, les a réunis dans une étude spéciale, fort suggestive, bien qu'il interprète les expressions dans le sens que nous rejetons. Aucune d'elles n'exprime une identité ; elles se bornent toutes à proclamer que, pour son sujet, le roi est semblable à un dieu. C'est pourquoi on lit dans la prière d'un Babylonien en proie à la mauvaise fortune :

> Puisse le dieu qui m'a rejeté venir à mon aide !
> Puisse la déesse qui [s'irrite contre moi] avoir pitié de moi !
> Puisse le berger, le soleil des hommes (le roi), qui
> Est comme un dieu (m'être favorable) ! (B. Landsberger, *Die babylonische Theodizee*, *Zeitschr. ass.*, XLIII, 1936, II, 295 ss.)

La comparaison du roi au soleil fut employée dans tout le Proche Orient antique. Ce n'est qu'en Egypte qu'un concept théologique précis impliquait, par cette comparaison, l'idée que le roi représentait le soleil sur la terre.

Nous avons constaté que le rôle du pharaon dans l'ordre cosmique et dans l'ordre social apparaissait sous un jour nouveau chaque fois que, modifiant notre point de vue, nous le considérions dans ses rapports non seulement avec le pouvoir créateur du soleil, mais avec le pouvoir procréateur de la nature symbolisé par des images empruntées au bétail, ou avec les pouvoirs de vie et de résurrection immanents à la terre. En Mésopotamie, tous ces divers aspects n'existaient pas ; aussi la conception de la royauté y était-elle plus simple qu'en Egypte. Cela n'était pas dû à une plus grande simplicité du panthéon mésopotamien, loin de là. Mais à ce que toutes les différences entre les dieux étaient insignifiantes en regard du caractère qui leur était commun : d'être des maîtres absolus, l'homme étant créé pour les servir. Le roi, par conséquent, n'avait qu'un seul et même type de relations avec tous les dieux ; il était leur serviteur choisi. Comme tel, on l'a vu, il maintenait l'harmonie entre la société et la nature ; on pouvait dire de lui comme du pharaon : « Le roi est celui qui entretient la vie de son pays » (Labat, *op. cit.*, p. 278 ; *Oxf. ed. of cuneif. texts*, III, 11, l. 23 s.). Mais, comme nous l'avons souligné plus haut, son action pour procurer la « vie » était moins directe que celle du pharaon. Le roi mésopotamien n'était pas sur le même plan que les dieux, il n'était pas inspiré par leur volonté, exécutant leurs conseils, par ses propres décisions divines. Il ne pouvait entretenir l'harmonie naturelle, qu'en veillant sur le service des dieux et en conformant la vie de la communauté aux présages qui lui étaient accordés pour lui révéler la volonté divine. Son fidèle service était récompensé par l'abondance, si bien qu'il pouvait s'intituler « laboureur » de son pays. (Labat, *op. cit.*, p. 280 s., mais ce terme ne suggère pas, comme le pense Labat, que le roi « fertilise le pays

par ses pouvoirs magiques ».) Voici ce que disait Assurbanipal :

> Après qu'Assur, Sin, Shamash, Adad, Bel, Nabu, Ishtar de Ninive, reine de Kidmuri, Ishtar d'Arbèle, Urta, Nergal et Nusku m'eurent fait prendre ma place, joyeusement, sur le trône du père qui m'a engendré, Adad envoya ses pluies, Ea ouvrit ses fontaines, les tiges de blé poussèrent jusqu'à cinq coudées de haut, la longueur de l'épi atteignit cinq sixièmes d'une coudée, de plantureuses récoltes rendirent les champs continuellement prospères et luxuriants, les vergers produisirent leurs fruits en abondance, le bétail se multiplia avec succès, — sous mon règne la plénitude fut débordante, dans mes années tout surabonda.
> (Luckenbill, *op. cit.*, vol II, par. 769.)

En tête de cet hymne de prospérité, on lit qu'Assurbanipal était roi « par ordre des grands dieux, dont (il) invoquait les noms, exaltant leur gloire ».

Les rois mésopotamiens interprétaient la prospérité de leur pays comme une preuve de ce qu'ils n'avaient pas déçu les dieux qui les avaient élus. Ce n'est que de cette manière très indirecte que l'on pouvait dire au roi qu'il avait « produit une grande abondance », ou qu'il avait créé « la prospérité de l'humanité ». (Labat, *op. cit.*, p. 281 s., note que plusieurs rois ont employé ces expressions.) Aussi le voyons-nous demander des bénédictions dont le pharaon disposait en toute souveraineté. Sargon d'Assyrie prononce cette prière :

> O Ea, seigneur de sagesse, créateur de toutes choses, à Sargon, roi de l'univers, roi d'Assyrie, vice-roi de Babylone, roi de Sumer et d'Akkad, bâtisseur de ta résidence, — ouvre tes fontaines, permets que ses sources répandent les eaux de la plénitude et de l'abondance, donne de l'eau en quantité à ses campagnes. Décrète pour lui une intelligence prompte et un esprit ouvert ; fais prospérer son ouvrage, fais-lui atteindre ce qu'il désire. (Luckenbill, *op. cit.*, vol. II, par. 127. Cf. Gordon Loud, *Khorsabad*, vol. I, *Or. instit. publ.*, vol. XXXVIII, Chicago, 1936, p. 132.).

Il est significatif que la demande d'eaux abondantes, cette éternelle préoccupation du Mésopotamien, soit suivie chez Sargon d'une prière pour obtenir « une intelligence prompte et un esprit ouvert », attributs, non pas du roi divin qui se suffit à lui-même, mais du serviteur des dieux : Entemena, Gudéa et d'autres souverains encore ont réclamé ces mêmes qualités. Si donc, à titre très exceptionnel, on vient à rencontrer une phrase conférant au roi un pouvoir sur la nature, de deux choses l'une : ou il s'agit d'une hyperbole, ou, si le roi dont il est question se comporte alors en époux divin, le texte reflète son élévation temporaire, requise pour cette fonction. Le vers suivant, à supposer que le sumérien y soit traduit correctement, attribue certainement, dans sa concision, au roi d'Ur des pouvoirs que possédaient les dieux seuls : « Berger Shulgi, toi qui as de l'eau, verse de l'eau » (d'après Engnell, *op. cit.*, p. 28 ; Jacobsen estime le texte endommagé et de sens réellement incertain ; la reconstitution tentée par Witzel lui paraît très fragile). Rien de concluant ne se

dégage de cette phrase, directement contraire à la prière de Sargon d'Assyrie ; c'est cette dernière, et non l'apostrophe à Shulgi, qui exprime la conception mésopotamienne ordinaire. Dans des hymnes adressés à des rois d'Isin, qui, comme Shulgi, furent choisis pour époux par une déesse, nous avons trouvé des phrases qui vont déjà loin dans l'attribution à ces rois d'une influence sur le cours de la nature, mais jamais si loin que l'unique fragment cité ci-dessus. En tout cas, l'imagerie possède une valeur d'association et d'émotion qui peut, par elle-même, rendre compte de certaines de ces comparaisons. Voici, par exemple, un extrait d'autres hymnes de Shulgi :

> Shulgi, le roi, le gracieux seigneur, est un palmier-
> Dattier, planté à côté d'un cours d'eau.
> Tu es un cèdre enraciné au bord d'abondantes eaux
> (Donnant) une ombre agréable (1).

On lit de même dans Jérémie : « Béni est l'homme qui se confie dans le Seigneur..., car il sera comme un arbre planté auprès des eaux » (17, 7 s.), et cette image se retrouve dans le psaume Ier. En outre, nous pouvons mettre en parallèle avec les vers adressés à Shulgi un poème égyptien dédié à Thoth. Or ce dieu n'avait pas pouvoir sur l'eau et n'était pas en relation avec elle ; il n'était jamais symbolisé par un arbre ou par une plante quelconque. Mais un scribe égyptien invoque en ces termes le divin patron de sa corporation :

> O toi, grand palmier, haut de soixante coudées !
> Toi qui portes des fruits à noyaux,
> Il y a de l'eau dans les noyaux !
> O toi qui portes de l'eau dans des régions lointaines,
> Viens, sauve-moi, moi qui suis silencieux.
> Thoth, toi, doux printemps, pour celui qui a soif dans le désert,
> Fermé pour quiconque parle, ouvert pour qui se tait.
> (Erman-Blackman, *Literature*, p. 306 ; Erman, *Religion*, p. 141.)

La progression dans l'association est claire : les palmiers, les fruits contenant de l'eau, l'eau qui soulage l'altéré, le soulagement pour celui qui, en silence, souffre de l'injustice. Le point de départ reste obscur si l'on ne se rappelle pas avec quelle facilité les poètes orientaux traduisent les sentiments de reconnaissance et d'adoration en images évoquant les éternelles bénédictions que dispensent l'humidité et l'ombre. Naturellement, nous ne saurions prouver que les vers adressés à Shulgi résultent de ce même processus poétique, mais nous préférons cette hypothèse à l'interprétation litté-

(1) ENGNELL, *op. cit.*, p. 28, après WITZEL, *Keilinschrift Stud.*, V, nº II, 30-56. Engnell, suivant Hooke, simplifie le problème, au point de le défigurer complètement, en identifiant le roi à l'arbre de la vie (p. 25 à 29). Les noms de personnes, comme « Shulgi est la Plante de Vie », ne prouvent rien de plus dans ce contexte que ce que nous avons cité précédemment. Il n'est pas non plus légitime de se référer à des phrases évidemment métaphoriques, telles que « la royauté, comme la plante de vie, puisse-t-elle servir à la prospérité du peuple ! ». (*Beiträge zur Assyriologie*, III, 254, 10.)

rale qui admet l'attribution à ce prince de pouvoirs normalement réservés aux dieux seuls (1).

Après ce qui a été dit plus haut (chap. 18, *in fine*, chap. 21, *B*), il est clair que le roi qui « porte le tabou des dieux » possède un pouvoir surhumain d'une certaine sorte. L'ambiguïté, le problème non résolu, consistant à se demander comment considérer un roi, qui tout en étant mortel est différent des autres hommes, n'est pas spécial à la Mésopotamie. Un pouvoir surhumain peut paraître coïncider naturellement avec une charge qui investit son titulaire de la dignité d'un symbole. C'est avec un profond sérieux que Samuel Pepys écrivait dans son journal, le 19 juillet 1662 : « Dans l'après-midi, j'allai en barque sur le fleuve ; il pleuvait fort sur l'eau ; j'atterris et me mis à l'abri, cependant que le roi survenait dans son embarcation ; il allait vers les dunes, pour rencontrer la reine... Mais il me semblait que ma haute estime d'un roi diminuait du fait qu'il n'avait pas le pouvoir de commander à la pluie. » En écrivant, le secrétaire de l'amirauté ne pensait pas être lu ; peut-être notait-il, sans céder simplement à la frivolité, les réactions complexes de son propre esprit en présence du conflit entre pouvoirs sociaux et pouvoirs naturels. Ce sont précisément de telles réactions qui donnent l'impulsion aux théologies et aux théories politiques.

(1) Un autre hymne à Shulgi, qu'Engnell cite d'après WITZEL, *op. cit.*, V, 53 ss., contient cette phrase : « doué de divinité », mais Jacobsen me dit que le vers est en mauvais état et qu'il est question de colliers ou d'autres marques de divinité ; il ne s'agirait donc pas d'une affirmation directe attribuant au roi la qualité de dieu.

CHAPITRE XXII

LA FÊTE DU NOUVEL AN

A. — SIGNIFICATION DES CÉRÉMONIES.

En Mésopotamie, la fête du nouvel an constitue le point de rencontre de tous les courants de la pensée religieuse et l'expression de toutes les nuances du sentiment religieux. Si la plupart des fêtes antiques servaient à établir cette harmonie avec la nature qui s'avérait indispensable à une vie sociale féconde (chap. 19 et 20), si la principale tâche du roi consistait à atteindre continuellement cette harmonie (chap. 18), si la servitude complète de l'homme envers les dieux trouvait quelque compensation dans sa faculté à participer à leurs périodiques changements de fortune (chap. 20), la fête du nouvel an peut être considérée comme l'expression la plus complète de la religiosité mésopotamienne. Cependant, l'étude de cette fête, et particulièrement de cette fête telle qu'elle était célébrée à Babylone à basse époque, pourrait sembler au lecteur en dehors de notre sujet. Le roi n'y est décrit que très brièvement : qu'il prie, qu'il conduise une procession ou qu'il accomplisse des rites de magie sympathique. Dans les sources plus anciennes qui nous donnent un aperçu moins complet des cérémonies, le roi a une plus large part. Mais cette fête diffère de celles que nous décrivions au Livre I. Il faut, sans aucun doute, analyser les cérémonies égyptiennes, si l'on veut étudier la royauté de ce pays. Même dans celles qui ne concernaient pas spécialement la personne du roi [comme l'érection du pilier Djed, ou jusqu'à un certain point la fête agricole de Min], le pharaon apparaissait comme l'esprit qui les animait et conférait aux rites leur vertu. La part du roi mésopotamien dans les fêtes était plus modeste. Les principaux auteurs étaient les dieux. Toutefois, la participation du roi était essentielle. A Babylone, par exemple, certains rites importants ne se pratiquaient pas si le roi n'était présent en personne. Mais il se tenait sur un plan inférieur, représentant la communauté dans un concours de forces qui avaient leur source au delà de la sphère de la volonté ou de la compréhension humaine.

La fête du nouvel an pouvait avoir lieu à l'automne aussi bien qu'au printemps. Nous traduisons par « fête du nouvel an » le mot sumérien *zagmuk*, qui signifie « commencement de l'année », et le mot akkadien *akitu*, de sens incertain ; le terme moderne, en effet, rend bien ce qu'étaient essentiellement ces fêtes : la célébration

joyeuse d'un nouveau commencement dans le cycle annuel. Mais, nous l'avons déjà indiqué, dans le Proche Orient, la nature présente deux renouveaux au cours de l'année solaire, l'un à la fin de l'hiver, l'autre à la fin de l'été, saison plus mortelle encore que l'hiver. En Egypte, où c'est l'inondation qui marque la différence entre famine et prospérité, les cérémonies du nouvel an étaient liées à l'état des eaux du Nil ; elles prenaient place au début de l'été, quand le fleuve commence à monter, et en automne, quand les eaux se retirent des champs fertilisés. En Mésopotamie, ce qui importait, c'étaient les pluies ; à Babylone la fête Akitu se célébrait au printemps, pendant le mois de Nisan ; à Ur et à Erech, la fête avait lieu en automne aussi bien qu'au printemps : au mois de Tishri et au mois de Nisan. La signification transcendante accordée aux changements de saison est soulignée par la commémoration minutieuse de la création qui faisait partie de la fête du nouvel an. La récitation des victoires des dieux sur le chaos au commencement des temps favorisait magiquement le renouveau hasardeux et capital de la vie naturelle dans le présent (1). Cette association est conservée dans :

le lien que la tradition juive place entre la création du monde et les festivités du nouvel an en Tishri et Nisan, l'un et l'autre marquant le début d'une nouvelle récolte... Le traité de *Roch Hashshana* cite ces mots de l'histoire de la création : « Que la terre produise de l'herbe, de l'herbe portant semence, etc. » Puis on demande : « En quel mois ceci arriva-t-il ? » On répond alors : « En Tishri, l'époque de la chute des pluies. » Et ce n'est pas par hasard qu'à la même page du Talmud la même chose est dite à propos de Nisan, car à cette époque aussi les nouvelles pousses sortent de terre. C'est aussi en accord avec cette conception que Rabbi Eliézer dit : « En Tishri fut créé le monde », et Rabbi Josué : « Le monde fut créé en Nisan ». Ces deux mois, en effet, Tishri et Nisan, sont des mois de pluie (*Ibidem*, p. 168). La Michna appelle le 1er Jour de Nisan le nouvel an des rois. Cela signifie que tout le symbolisme du nouvel an, attaché au premier jour du mois de Tischri, s'applique au premier jour du mois de Nisan, quand il s'agit de la royauté (*Ibidem*, p. 179).

Le peuple exprimait son intérêt envers les saisons en un autre moment encore, car en mai et juin, quand la chaleur suffocante s'installait au-dessus de la plaine, suspendant toute activité agricole,

(1) Nos expressions représentent, naturellement, la relation entre le nouvel an et la création, telle que la voyaient les anciens. Si nous la considérons historiquement, il faut dire que les rites annuels, participation de la communauté au changement critique des saisons, existaient probablement avant toute histoire bien définie de la création, ou au moins avant que le mythe ait reçu la forme que nous connaissons. Car « les rites et conceptions du nouvel an remontent à la dépendance directe de l'homme primitif envers la nature ; et de cette dépendance ont émané les représentations populaires ; elles ont leur source dans l'ancienne conception, purement religieuse, de la nature, qui voit dans chaque nouvelle saison une création nouvelle. La création qu'elles attestent remonte jusqu'aux temps primordiaux. *Ainsi ont pris naissance la cosmogonie et la cosmologie.* (A. J. WENSINCK, *The Semitic new year and the origin of eschatology, Acta orientalia*, I, 169 s.)·

épuisant hommes et bêtes, le peuple exprimait sa misère et son anxiété par des lamentations rituelles qui semblent n'avoir fait partie d'aucun office des temples, encore que beaucoup d'hymnes et autres chants liturgiques en reflètent le ton. La stagnation de la vie dans la nature et l'incertitude de sa renaissance revêtaient une expression mythologique. Dans chaque cité la déesse dépossédée se livrait à des lamentations auxquelles le peuple se joignait :

Lamentation pour celui qui est loin, (car) il ne peut pas venir ;
Lamentation pour mon (propre) fils, (car) il ne peut pas venir,
pour Damu qui est loin,
pour mon prêtre *guda* qui est loin ;
Lamentation au cèdre sacré, où (sa) mère (l')enfanta ;
Lamentation (venant) d'Eanna [le temple de la déesse-mère à Erech]
en haut et en bas,
[Car] il ne peut pas venir !
Lamentation du temple au seigneur, (car) il ne peut pas venir !
Lamentation de la cité au seigneur, (car) il ne peut pas venir !
Cette lamentation est vraiment une lamentation pour les cosses de fèves,
les parterres des jardins ne peuvent pas leur donner naisance.
Cette lamentation est vraiment une lamentation pour le blé ; le sillon
ne peut pas lui donner naissance !
C'est vraiment pour l'époux qui a péri, pour l'enfant qui a péri...
ne peut lui donner naissance !
Cette lamentation est vraiment pour le fleuve puissant, il ne peut donner
naissance à ses eaux.
Cette lamentation est vraiment pour le champ ; il ne peut donner
naissance au grain de...
Cette lamentation est vraiment pour les marais ; ils ne peuvent donner
naissance aux poissons.
Cette lamentation est vraiment pour les fourrés ; les anciens roseaux
ne peuvent donner naissance à de nouveaux roseaux.
Cette lamentation est vraiment pour le désert ; il ne peut pas donner
naissance à....
Cette lamentation est vraiment pour les vignes (?) ; elles ne peuvent
donner naissance au vin doux (?).
Cette lamentation est vraiment pour les parterres des jardins ; ils ne
peuvent donner naissance aux plantes *lassu* et au cresson (?).
Cette lamentation est vraiment pour le palais ; il ne peut donner
naissance à la vie durable.

(*Cuneif. texts in the British Museum*, XV, pl. 26, 1-21,
trad. Jacobsen, voir S. Langdon, *Tammuz et Ishtar*,
Oxford, 1914, p. 10 et suiv.)

Même si les cérémonies d'Etat ignoraient les lamentations sur Tammuz au commencement de l'été, l'atmosphère du commencement de la fête du nouvel an concordait avec celle des célébrations populaires. Car les Mésopotamiens se mettaient à l'unisson avec l'état de la nature, quand ils se préparaient à célébrer le grand *rite de passage* qui devait mener la nature et la société vers une nouvelle période de fécondité. Le dieu qui en était le héros était absent. Dans les

célébrations populaires, les pleureurs, agités, se lamentaient sur sa mort. Les rites officiels évitaient cette hyperbole ; ils le déclaraient captif dans la montagne du monde inférieur. Mais ce malheur, cette « mort » temporaire du dieu, n'était pas mimée (1). L'hypothèse, qu'un hasard dans les découvertes nous aurait privé de cette description n'est pas absolument sans fondement, mais en fait elle fausse le caractère des cérémonies du nouvel an. La fête akitu (comme beaucoup des rituels qui gardaient quelque chose de l'esprit dans lequel ils avaient été créés) était conçue comme une action dans laquelle la nature et la société exerçaient réciproquement une influence l'une sur l'autre. Le dieu était devenu impuissant dans le domaine de la nature, et il n'était pas nécessaire à l'homme de représenter visuellement sa déconfiture. En fait, pour ceux qui croyaient à l'efficacité et à la « réalité » des symboles et des actions mimées, l'idée de représenter pareil désastre devait paraître perverse. Nous avons vu dans les actes accomplis avec le corsage Qeni quelles précautions on prenait en Egypte, quand le rituel funéraire ou le mystère de la succession rendaient nécessaire l'introduction de la mort d'Osiris dans une scène mimée (ci-dessus, chap. 11). En Mésopotamie, au commencement de la fête du nouvel an, les campagnes dénudées et les troupeaux parqués ne rendaient le sort du dieu que trop évident.

Afin d'établir une harmonie avec la nature quand débutait le grand rite du renouvellement de la vie, l'homme se plaçait à l'unisson avec cette désolation. Le prophète Ezéchiel (8, 14), aussi bien que des sources indigènes, comme les hymnes, nous montre comment les démonstrations de chagrin atteignaient une grande intensité émotionnelle. Cette force de sentiment, le sentiment d'un véritable deuil, était l'essence de la célébration ; sans cela, la fête ne pouvait avoir aucune vertu. Car les sentiments ainsi excités, et intensifiés du fait qu'ils étaient partagés, dépassaient en puissance les expériences de la vie journalière. C'est pourquoi, quand le rituel abordait un point nouveau, quand la désolation le cédait aux transports de la joie, de la « découverte » ou de la « libération » du dieu, la violence même des sentiments donnait la conviction que quelque chose de merveilleux était arrivé, que le dieu était ressuscité, que le salut était trouvé. Les hymnes de Tammouz montrent par leur composition leur caractère fortement émotionnel. Ce sont des incantations, qui ne cessent de répéter soit le commencement d'un vers soit la fin, les autres mots n'étant que des variations sur un thème et n'apportant aucune information, mais formant pour ainsi dire une série d'exclamations au moyen desquelles le chant progresse. Ce type de chant est encore connu dans le Proche Orient, et son effet, hypnotique ou excitant, est très marqué. Les hymnes de Tammuz ne nous content pas l'histoire des souffrances du dieu, mais ils en énumèrent les conséquences sur la terre ou la réaction de la déesse. Vers la fin, ils présentent souvent un changement de ton complet et soudain, impliquant le retour à la libération du dieu, la jubilation succède alors sans transition aux plaintes désolées. Par exemple, l'hymne dont nous avons cité plus haut quelques vers (chap. 20, *B*), s'achève en ces termes :

> Où il n'y avait plus d'herbe, ils paissent ;
> Où il n'y avait plus d'eau, ils boivent ;
> Où il n'y avait plus d'étables, une étable est bâtie ;
> Où il n'y avait plus de claies pour les troupeaux, elles sont tressées ;
> Où il n'y avait plus d'abri de roseau, on se repose sous un abri.
> (Scheil, *Rev. ass.*, VIII, 1911, 161 s., ll. 103-107.)

Un autre hymne, dont on attribuait la récitation à la déesse, montre comment le fleuve n'amenait plus d'eau, comment les grains ne germaient pas, comment souffrait le bétail quand le dieu n'était plus là. Puis l'Hymne continue [un « mais » étant sous-entendu] :

> Il a fait, mon frère, il a fait des merveilles !
> ....
> Le flux baigne le quai ; il a fait des merveilles !
> ... dans sa course ; il retourne à sa place !
> Il est annoncé à la porte du pays ; il retourne à sa place !
> Il s'approche de la porte du pays ; il retourne à sa place.
> (*Ibidem*, p. 170 s.)

Le miracle du renouveau que célèbrent les hymnes domine aussi le rituel. Divers actes très particuliers servaient à exprimer cela ; chacun d'eux comportait des associations caractéristiques, mais tous annonçaient la libération triomphante de la vie. Ce thème donnait aussi leur atmosphère aux simples cérémonies rituelles comme la procession sacrée ou le voyage du dieu en bateau. Ces cérémonies servaient aux exigences pratiques des rites, mais elles représentaient aussi l'accomplissement d'un changement couronné de succès, en ce qu'on avait fait faire aux dieux un voyage significatif et qu'ils rentraient, sains et saufs, dans leurs sanctuaires. Dans cette mesure les rites eux-mêmes participaient à la victoire sur des forces hostiles et chaotiques qui avait lieu dans la nature et donnait le ton aux festivités. Les simulacres de batailles, la découverte du dieu, le mariage sacré possédaient, à côté de leur signification spécifique, un rapport général avec le principal thème des célébrations. Par suite, la fête pouvait, sans rien perdre de son sens, comprendre

(1) Noter que *V. A. T.*, 9555 (LANGDON, *The Babylonian epic of creation*, p. 34 ss.) traite la mort du dieu absolument comme un événement ayant déjà eu lieu (ll. 13, 14, 29, 68). PALLIS, *The Babylonian akitu festival*, reconnaît, p. 239, qu'il n'y a pas de preuve de la mise en acte de la mort du dieu, et cependant, p. 249, il traite cette mise en acte comme une certitude. ZIMMERN, *Das babylonische Neujahrsfest, Der alte Orient*, XXV, 1926, 14 s., illustre le danger des idées préconçues ou l'application d'étiquettes abstraites (en ce cas : « dieu de l'année »). Il place la mort de Mardouk « au commencement de la sombre moitié hivernale de l'année », puis, remarquant avec justesse que le climat mésopotamien ne répond pas à cette théorie, il se demande si le rituel n'aurait pas pénétré en Mésopotamie venant d'une contrée du nord, en sorte que les parallèles européens seraient valables !

soit toutes ces cérémonies, soit seulement quelques-unes. Par exemple, le motif de la bataille est double à Babylone et à Assur ; en premier lieu, le dieu, dont la captivité a été révélée par l'état de désolation dans la nature, était libéré par son fils ; ensuite, il infligeait une défaite aux impuissance hostiles qui avaient réussi à le réduire à l'impuissance et qui maintenant se déployaient contre lui. En revanche, le thème de la bataille est totalement absent du texte de Gudéa ; il est vrai que l'omission ne prouve pas qu'elle n'ait pas eu lieu, puisque la description se fait à l'occasion de la dédicace d'un nouveau temple et que peut-être elle ne s'étend pas à l'ensemble des cérémonies. Il est aussi très possible que la fête ait suivi un cours quelque peu différent suivant les époques et les lieux. Quoi qu'il en soit, sa tonalité générale restait toujours la même, ses traits principaux formaient un ensemble logique et non pas un composé dû au syncrétisme, comme on l'a souvent supposé (1). La logique interne de la fête babylonienne apparaît dans son calendrier, que nous proposons de reconstruire ainsi :

Nisan 1-4. Préparatifs et purifications.
— 5. Jour d'expiation pour le roi ; le peuple « descend » vers le dieu souffrant. Agitation croissante dans la cité pendant la « recherche » de Mardouk.
— 6. Plusieurs dieux arrivent en barque à Babylone, parmi eux Nabu, fils et vengeur de Mardouk, qui établit sa résidence à Ezida, sa chapelle dans le temple de Mardouk.
— 7. Nabu, assisté d'autres dieux, libère par la force Mardouk de la « montagne » du monde inférieur.
— 8. Première détermination de la destinée. Les dieux se réunissent et confèrent l'ensemble de leur pouvoir à Mardouk, qui obtient ainsi une « destinée incomparable ».
— 9. Procession triomphale au Bit Akitu, sous la conduite du roi. Ceci représente la participation de la communauté

(1) Nous ne contestons pas que la fête du nouvel an ait présenté des accroissements au cours de son histoire, telle, par exemple, l'introduction du dieu Assur dans les cérémonies babyloniennes ; elle ne peut s'expliquer que comme résultant de la domination assyrienne sur Babylone. Le pouvoir maléfique Zu, considéré comme l'adversaire d'Assur dans le nord (E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, 1931, p. 33, ll. 24-26), peut avoir été introduit avec Assur. D'autre part, cette introduction peut avoir été très ancienne, puisque le même Zu était aussi l'adversaire de Ninurta, fils d'Enlil, et nous avons vu qu'Enlil était, à l'origine, le héros de l'épopée de la création. Cependant, tout en constatant que certains traits de la célébration montrent l'influence de vicissitudes historiques, on ne doit pas aller, avec certains savants, jusqu'à qualifier la fête de combinaison d'éléments d'origines très différentes (exemple : LABAT, *Royauté*, p. 167). Nous ne pouvons décrire en détail les cérémonies assyriennes. Elles différaient à certains égards de celles de Babylone, spécialement quant au rôle joué dans le nord par l'arbre sacré, artificiel, composé d'un tronc portant des bandes de métal et d'autres enjolivements. Voir SIDNEY SMITH, *Early history of Assyria*, p. 123 ss. ; *Bull. of the school of orient. st.*, IV, 1926, 72 ss. ; GORDON LOUD, *Khorsabad*, vol. I, *Or. inst. publ.*, vol. XXXVIII, Chicago, 1936, p. 97, 104 ss., et, pour l'iconographie, FRANKFORT, *Cylinder seals*, p. 204-215.

à la victoire qui a lieu dans la nature et renouvelle la destruction du chaos par Mardouk.
Nisan 10. Mardouk célèbre sa victoire avec les dieux des mondes supérieur et inférieur, en un banquet dans le Bit Akitu, et il retourne à Babylone pour consommer son mariage dans la nuit même.
— 11. Seconde détermination de la destinée. Les dieux se réunissent pour fixer la destinée de la société au cours de l'année qui commence.
— 12. Les dieux retournent dans leurs temples.

Nous allons examiner les documents de cette reconstitution. Elle donne de la fête un tableau plus complet que n'importe quel document. Le texte de Gudéa, aussi bien que ceux qui proviennent d'Isin (chap. 21, *A*), gravitent autour du mariage sacré. Mais la différence entre ces traditions ne se réduit pas à celle de leur propos. Les textes d'Isin soulignent le rôle extraordinaire du roi comme divin époux. Les textes babyloniens, aussi bien que ceux d'Assur et d'Erech, montrent on ne peut plus clairement les aspects se rapportant à la communauté dans ces célébrations. Gudéa rend pleinement justice à ces aspects, mais en outre, avec une netteté étonnante, il décrit les dieux comme des forces naturelles. Toutes les sources s'accordent à présenter le roi comme jouant un rôle instrumental, en procurant à la communauté le bienfait d'une harmonieuse intégration à la nature.

B. — LA FÊTE A BABYLONE ET A ASSUR.

Rites d'expiation.

Durant les cinq premiers jours, les rites accomplis dans le temple de Mardouk à Babylone, Egasila, reflétaient la mélancolie de la saison sainte. Chaque matin avant le lever du soleil, le grand prêtre, après une ablution rituelle, entrait seul dans le temple et adressait des prières à Mardouk et à d'autres dieux. Ensuite, les autres prêtres vaquaient à leurs offices quotidiens. Le « Kyrie eleison », chanté avant l'aurore du second jour et qu'on appelait « le secret d'Egasila », reflète bien l'atmosphère de cette période.

Seigneur sans égal dans ton courroux,
Seigneur, gracieux roi, seigneur des pays ;
Qui fis le salut des grands dieux,
Seigneur, qui renverses le fort par son regard ;
Seigneur des rois, lumière des hommes, qui fixes les destinées !
O Seigneur, Babylone est ton siège, Borsippa ta couronne ;
Les cieux immenses sont ton corps.
O Seigneur, de tes yeux tu perces l'univers ;
. . . .
De tes bras tu prends le fort ;
. . . .

Avec ton regard tu leur assures la grâce,
Tu leur fais voir la lumière pour qu'ils proclament ton pouvoir.

Seigneur des pays, lumière des Igigi (les dieux du ciel) (toi) qui prononces des bénédictions,
Qui te proclamerait, oui, ton pouvoir ?
(Qui) ne parlerait de ta majesté, ne louerait ton empire ?
Seigneur des pays, qui vis à Eudul, qui prends par la main celui qui est tombé,
Aie pitié de ta cité, Babylone ;
Tourne ta face vers Esagila, ton temple ;
Donne la liberté à ceux qui résident dans Babylone, tes gardes.
(Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 129 s. ;
Zimmern, *Der alte Orient*, XXV, 1926, 4.)

Le soir du quatrième jour, l'épopée de la création était récitée dans le temple *in extenso*, car chaque nouvelle année partageait quelque chose d'essentiel avec le premier jour lorsque le monde fut créé et que commença le cycle des saisons. La récitation de cette œuvre victorieuse augmentait le pouvoir de toutes les forces favorables pour maîtriser les dangers qui avaient causé l'incarcération du dieu de la vie naturelle. Ceci est exprimé explicitement dans un commentaire de la fête du nouvel an qui fait allusion à l'épopée suivant l'usage en en citant les premiers mots *Enuma elish*, « quand sur la hauteur ». Voici ce commentaire : « Enuma elish, qui est récité et qu'on chante devant Bel (Mardouk) au mois de nisan ; c'est parce qu'il était lié » (Langdon, *Babylonian epic of creation*, p. 41, l. 34). Par la suite, au cours de la fête, le combat de Mardouk avec le Chaos était réellement représenté dans le rituel, mais, le soir du quatrième jour, la récitation de l'épopée n'était qu'un intermède dans les préparatifs généraux des cérémonies expiatoires.

Le jour de l'expiation était le 5 de Nisan. Le roi y figurait comme principal exécutant du rituel. Au matin, le grand prêtre offrait de nouveau des prières d'apaisement, cette fois à Mardouk manifesté dans les corps célestes :

La blanche étoile (Jupiter) qui apporte au monde des présages est mon [seigneur ;
Que mon seigneur soit en paix !
L'étoile Gud (Mercure) qui fait pleuvoir est mon seigneur ;
Que mon seigneur soit en paix !
L'étoile Gena (Saturne), étoile de la loi et de l'ordre, est mon seigneur ;
Que mon seigneur soit en paix ! (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 138.)

Ensuite le temple était purifié. Offrandes et incantations continuaient. Des ouvriers disposaient dans la chapelle de Nabu (fils de Mardouk, qui arrivait ce matin-là) une table d'offrande et un dais d'or provenant du trésor de son père. Pendant ces préparatifs, le roi entrait dans le sanctuaire de Mardouk, escorté jusque dans la chapelle par des prêtres qui l'y laissaient seul. Le grand prêtre sortait

du saint des saints où se dressait la statue de Mardouk. Il prenait le sceptre, l'anneau, le cimeterre et la couronne du roi et les plaçait sur un « siège » devant la statue du dieu. Puis, revenant au roi qui était debout, privé de ses emblèmes royaux, il le frappait au visage ; après quoi il le faisait agenouiller pour prononcer une déclaration d'innocence :

Je n'ai pas péché, ô seigneur des pays,
Je n'ai pas été négligent envers ta divinité,
Je n'ai pas détruit Babylone...

Le grand prêtre répondait au nom de Mardouk :

Ne crains pas... ce que Mardouk a dit...
Il [entendra] ta prière. Il accroîtra ton empire...
Il haussera ta royauté... (Zimmern, *Der alte Orient*, XXV, 1926, 12.)

Le grand prêtre prenait alors les insignes, les rendait au roi, en lui frappant le visage encore une fois, dans l'espoir de lui tirer des larmes, présage réputé favorable et preuve de la bonne volonté du dieu.

Que signifie cette scène pénible ? Il est clair que, par sa pénitence et sa confession, le roi se purifiait de la souillure des péchés passés et devenait de la sorte apte à célébrer les rites qui devaient suivre. Il n'est pas moins évident que son investiture renouvelée en recouvrant les emblèmes de la royauté signifiait un renouveau de souveraineté. Au couronnement aussi, les emblèmes avaient été placés sur un siège en face du dieu (chap. 17, *B*), avant que le roi les eût reçus et, avec eux, le pouvoir royal. Mais, en outre, l'humiliation du roi le mettait en harmonie avec les conditions dans lesquelles s'ouvrait la grande cérémonie du renouveau. Une communication avec Mardouk restait toujours possible dans Esagila, mais en revanche dans le monde extérieur le dieu avait « disparu ». Le peuple était troublé, la nature apparaissait privée de vie. Le roi lui-même était alors dépouillé de sa splendeur et de la protection qu'exerçaient sur lui ses insignes royaux ; il ne conservait qu'un minimum de pouvoir qui correspondait dans la vie de la nature au point le plus bas, à la « captivité » du dieu, et aussi à l'état chaotique qui précéda la création (1).

(1) Le rapport étroit entre la fête du nouvel an et l'épopée de la création est en faveur de l'hypothèse de WENSICK (*op. cit.*, p. 184) d'après laquelle l'humiliation du roi signifie également que le chaos a pour un moment submergé le monde et d'une manière si complète que son plus haut sommet lui-même disparaît. L'agitation dans la cité dont il sera question plus loin exprime, mais sous une autre forme, la même idée ; il est possible qu'il y ait là un rapport avec l'origine de la fête des Sacaea, qui, on l'a vu, est peut-être venue de Perse, cf. *supra* ch. 19 ; on peut même supposer qu'elle comprend également des éléments babyloniens, encore qu'elle ne puisse être mise en relation avec l'usage de donner un remplaçant au roi et qu'elle n'implique pas davantage cet état de complète égalité qui régnait pendant la paix sacrée (cf. chap. 19, *in fine*). Mais nous savons qu'un criminel était libéré lors de la fête du nouvel an, tandis qu'un autre était décapité (cf. ci-après, p. 415, n. 1). Si l'on avait

Cinq jours de sacrifices, d'expiation et de purification culminaient pendant la dégradation et la réintégration du roi. Les rites préparatoires étant achevés, tout était prêt pour l'arrivée du fils vengeur, Nabu, qui allait terrasser les pouvoirs de la mort.

Libération du dieu captif.

Tandis que les rites déterminés que nous venons de considérer occupaient les prêtres dans le grand sanctuaire de Mardouk, le peuple s'engageait dans une autre sorte d'observances qui finalement remplissaient la ville d'agitation. On est renseigné sur ces actions populaires par un commentaire qui les énumère, semble-t-il, dans l'ordre même qu'on avait observé à l'époque où elles avaient été consignées par écrit. Ce document expliquait les actes rituels du peuple en termes de mythologie et au bénéfice d'une école sacerdotale (1).

Le commentaire commence par un texte endommagé parlant de « Mardouk, qui était enfermé dans la montagne ». Cette expression n'est autre que la formule mésopotamienne de la « mort » d'un dieu (Knut Tallquist, *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt*, Helsingfors, 1934, 23-32, 37 s.) et marque le point de départ de la fête. Nous avons déjà signalé que le mot « mort » dans ce contexte prête à méprise, et nous avons parlé du « dieu souffrant ». D'autres textes babyloniens traitent d'une situation analogue ; ils élucident la portée du terme. Certain mythe raconte comment Ishtar avait inconsidérément décidé de descendre dans le monde inférieur (2). Elle y fut retenue captive par les forces de la mort — comme l'était Mardouk — et elle fut blessée et frappée par la maladie. Quoique entièrement impuissante, elle ne perdit pas la vie. De même il est dit de Mardouk à la fête du nouvel an :

(Dans la maison de servitude) loin du soleil et de la lumière
Ils le firent descendre. (Langdon, *Babyl. epic of creation*, p. 37, l. 14.)

Et encore : « Quand les dieux le lièrent, il fut retranché d'entre les vivants » (*ibidem*, l. 13). On possède une excellente description des conditions dans lesquelles les Mésopotamiens se représentaient un

permis à ce dernier de jouer le rôle du roi pendant un court moment (on ne sait s'il en fut ainsi), nous aurions un parallèle avec les Sacaea, car là, ainsi que le rapportent des auteurs postclassiques (LANGDON, *The babylonian and persian Sacaea, Journ. roy. asiat. soc.*, 1924, 65-72) un criminel était relâché et peut-être exhibé comme roi, tandis que, dans chaque maison, un esclave donnait des ordres à la place du maître. Quelques autres usages pourraient avoir fait partie du symbolisme babylonien appliqué à une montée temporaire du chaos.

(1) Voir H. ZIMMERN, *Zum babylonischen Neujahrsfest, zweiter Beitrag, Berichte über die Verhandl der kgl. sächsis Gesells. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, vol. LXX, 1918, 2-20 ; LANGDON, *The Babylonian epic of creation*, p. 34-49. Le texte peut dater du x[e] siècle avant J.-Ch.

(2) Pour le mythe sumérien, voir S. N. KRAMER, *Sumerian mythology*, p. 83-96, et *Sumerian literature, Proceed of the amer. philos. soc.*, LXXXV, 1942, 293-323. Pour la version akkadienne, voir GRESSMANN, *Altorient. Texte u. Bilder*, vol. I[2], p. 206-210, où sont données de plus amples références.

dieu enfermé dans la « montagne », le monde de la mort. Dans un texte sumérien, un dieu qui ressemble à Tammuz, Lillu, « le faible », est pleuré par une déesse, et il lui répond de sa « maison de servitude » :

Délivre-moi, ô ma sœur, délivre-moi !...
O sœur, ne me fais pas de reproches : je ne suis plus un homme jouissant [de la vue.
... l'endroit où je me repose, c'est la poussière de la montagne.
J'habite au milieu des méchants.
Je dors anxieux, je demeure parmi des ennemis.
O ma sœur, je ne puis m'arracher au lieu où je suis.
(Thureau-Dangin, *La passion du dieu Lillu*, *Rev. ass.*, XIX, 175 ss.)

La « mort » du dieu n'est une mort ni au sens que nous donnons à ce mot, ni comme l'entendaient les anciens Egyptiens. Aussi bien que le mort humain, le dieu souffre de la soif, et il est dans la poussière, privé de lumière et exposé à des démons hostiles. Cependant, il vit, quoique temporairement vaincu par les misères du pays des morts.

Le rituel de la fête du nouvel an amenait la résurrection du dieu en lui apportant l'assistance dont il avait besoin. De même que la sœur « descendait » auprès de Lillu, qu'Ishtar « descendait » vers Tammuz, ainsi le peuple « descendait » vers le dieu emprisonné. On ne pouvait aller jusqu'à l'endroit où il était, dans le monde inférieur, mais on évoquait les accents du désespoir par les plaintes et les lamentations. Quand le peuple était « descendu » de la sorte, le ton du rituel se retournait et le dieu était amené en triomphe dans le monde des vivants.

L'idée d'après laquelle la mort est vaincue au commencement du nouvel an survit dans les religions originaires du Proche Orient, parce que cette vue s'impose à l'esprit par l'harmonie qu'elle établit entre le monde visible et l'invisible. Une hymne de l'Eglise d'Orient contient ces mots : « Le Tout-Puissant éveille les corps (à l'épiphanie) avec les esprits », et il est dit que le Christ écrit nos noms dans le livre de vie. Dans le Talmud également, la résurrection des morts est associée aux chutes de pluie, elles-mêmes mises en rapport avec le nouvel an. « Tu es le Tout-Puissant pour l'éternité, ô Seigneur, qui fais revivre les morts ; tu es puissant pour racheter, toi qui fais souffler le vent et tomber la pluie. » (Wensinck, *op. it.*, p. 172.). Et encore : « Rabbi Joseph répondit : « Si la mention de la pluie est associée à la résurrection, c'est parce que l'une est pareille à l'autre. » — « Dieu a trois clefs, celle de la pluie, celle de la naissance, celle de la résurrection des morts. » La même relation est reconnue par la théologie musulmane : « Alors la pluie descendra du ciel, et l'humanité germera, comme germent les grains. » (*Ibidem*, p. 173.) Il est donc clair que les complications de la fête du nouvel an en Babylonie ne sont pas dues à un syncrétisme, mais à une suite de rapports qui étaient suggérés à la mentalité primitive par les conditions

naturelles de la vie et qui, en conséquence, restaient valables à travers les générations. Les saisons, printemps et automne, amènent la pluie et la victoire sur la mort. Le dieu est libéré de la montagne.

Dans les cités antiques il dut y avoir des lieux traditionnels où se déroulaient les activités du peuple pendant la saison sainte. Le commentaire sur la fête babylonienne mentionne une « maison sur le bord de la montagne, où ils l'interrogent » (Langdon, *Babyl. epic. of creation*, p. 35, l. 7). Dans les textes judiciaires, cette montagne est connue comme emplacement des ordalies (Zimmern, *Zum babyl. Neujahrsfest, Zweiter Beitrag*, p. 3), et notre citation concerne Mardouk, qui était interrogé en entrant dans le monde inférieur comme

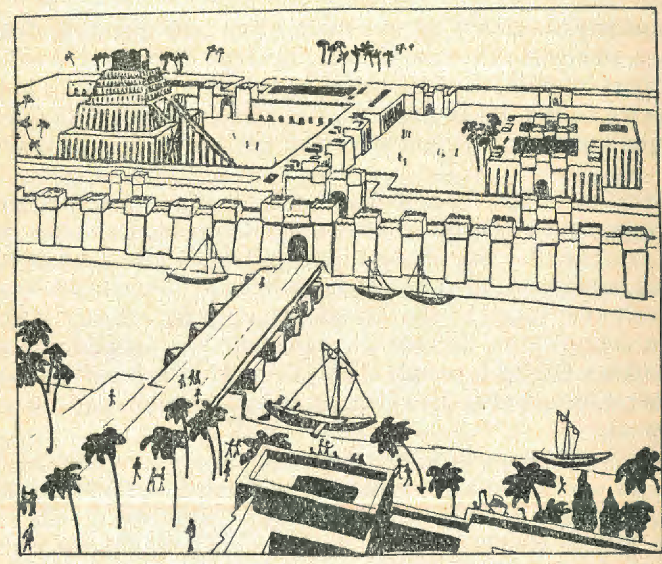


Fig. 47. — La Tour Esagila et le temple de Mardouk à Babylone d'après une reconstitution.

Ishtar l'avait été lors de sa descente dans l'Hadès. En outre, il est dit que quelqu'un a « chevauché » jusqu'à la montagne (Langdon, *op. cit.*, p. 35, l. 6), et qu'un autre a atteint une porte considérée comme étant celle du sépulcre de Mardouk (*ibid.*, p. 35, l. 11). Un grand nombre d'auteurs classiques connaissaient une « tombe de Bel » à Babylone ; la manière dont ils la décrivent ne permet guère de douter que c'est au ziggurat ou tour du temple de Mardouk appelé Etemenanki qu'ils font allusion (1). Il dut y avoir quelque part dans son enceinte un endroit considéré comme la « porte » de la tombe de

(1) *Ibidem*, p. 35 et n. 5. Lehmann-Haupt, *Oriental Studien* ; Pallis, *op. cit.*, p. 241 ss. Il ne suffit pas d'établir que le Ziggurat était la tombe du dieu pour expliquer complètement le rôle qu'il a joué. Cependant, durant la fête du nouvel an, il était identifié à la « montagne », qui était aussi « l'au-delà », et par conséquent le lieu où le dieu subissait la captivité.

Mardouk, mais nous ne croyons pas qu'un monument spécial ait représenté la tombe elle-même. Ce fut plutôt, sans doute, le ziggurat, la massive tour du temple, qui représentait la « montagne » en tant que symbole de la terre, du monde inférieur ou d'emplacement du lever du soleil. On sait que plusieurs de ces tours portaient des noms les caractérisant comme des montagnes (Th. Dombart, *Der Sakralturm*, Munich, 1920, p. 34 s., a établi une liste commode des noms



Fig. 48. — Un dieu est délivré de la montagne où il était enfermé. Empreinte de cylindre akkadien (British Museum).



Fig. 49. — L'ennemi des Dieux est exterminé par un dieu et une déesse sur la montagne où un dieu est emprisonné. Empreinte de cylindre (Bagdad).

des ziggurats), mais nous ignorons comment ces différentes conceptions étaient rattachées au temple et à son ziggurat. Sur les sceaux on voit le dieu libéré sortir de la montagne, et la destruction de son ennemi opérée par son fils, aidé d'une déesse, a lieu près de cette montagne. Les mentions classiques de la « tombe de Bel » rendent très probable le fait que le ziggurat passait pour être la tombe momentanée de Mardouk, bien qu'aucun passage ne se soit ouvert dans l'épaisseur de ses murs de briques. Cette hypothèse permet de comprendre la qualification donnée à Mardouk : « (celui) dont per-

sonne n'approche la sépulture dans le lieu des lamentations » (Ebeling, *op. cit.*, p. 26, l. 5).

En même temps, la population de la ville était en proie à une agitation croissante. Le commentaire l'indique : les gens se pressent dans la rue ; ils cherchent Mardouck (disant) : où est -il tenu captif ? (Langdon, *op. cit.*, p. 34 s., l. 9). Nous supposons donc qu'une bonne part de l'agitation était concentrée autour de la tour du temple. Nous lisons aussi que plusieurs personnages symboliques accomplissaient certains actes qui souvent nous restent incompréhensibles. Mais grâce aux hymnes de Tammuz nous reconnaissons la déesse qui dans son chagrin est à la recherche du dieu, et qui, quand elle l'a trouvé, demeure auprès de lui. Ses actes représentent clairement, sur le plan mythologique, les actes et les sentiments du peuple :

> L'enchanteur qui va devant Beltis de Babylone, c'est le messager ; il pleure devant elle..., disant : « Ils l'ont mis dans la montagne. » Elle descend (?), disant : « O mon frère, ô mon frère ! » (*Ibidem*, l. 28 s.)
>
> (La porte du...) vers lequel elle va, c'est la porte de la sépulture ; elle y va, en le cherchant (l. 11).
>
> Beltis de Babylone, qui attache un vêtement *atu* sur son dos et un *sipu* de laine sur son visage... ; (c'est parce qu'elle essuie avec ses mains) le sang du corps, qui s'était répandu (l. 42 s.).
>
> La déesse qui séjourne avec lui est descendue (à la recherche) pour son bien-être (l. 16).

L'agitation se répandait aussi en dehors de la cité et atteignait le Bit Akitu (bâtiment de fête) qui, quelques jours après, devait être le but de la victorieuse procession du dieu ressuscité. Mais, dans les premières étapes de la cérémonie, le char de Mardouk, sans son propriétaire, était envoyé, avançant tant bien que mal sur la route, vers ce bâtiment (l. 66), en signe de la confusion qui régnait, lorsque le seigneur de Babylone avait disparu. Peut-être même une déesse en deuil était-elle envoyée sur la route de la procession, car le vers suivant mentionne « la déesse hébétée qui sort de la cité, en se lamentant... » (l. 67).

Le peuple, pendant ce temps, voulait avoir un rôle plus actif dans la tragédie qui présentait pour lui un intérêt si vital. « Après que Mardouk fut entré dans la montagne, la ville fut en proie au tumulte à cause de lui, et ils (les habitants) y livrèrent des combats » (l. 23). Nous ne savons pas si ces combats avaient lieu dans la nuit du 5 de Nisan, ou s'ils accompagnaient l'entrée triomphale de Nabu dans Babylone et sa bataille contre les ennemis de Mardouk le 6 ou le 7. Mais nous savons que, le 6, de nombreuses embarcations apportant les statues de dieux de Nippur et d'Erech, de Cutha et de Kish (Pinches, *Proc. soc. bibl. arch.*, XXX, 62 ; Zimmern, *Zum babylon. Neujahrsfest, zweiter Beitrag*, p. 49) convergeaient vers Babylone et que, le même jour, Nabu arrivait de Borsippa, la cité voisine. Sur ce point, le commentaire est très explicite : « C'est lui qui vient pour (rechercher) le bien-être de son père retenu captif.

(Langdon, *op. cit.*, p. 35, l. 8.). Il se peut qu'une grande procession soit allée des quais au temple, sous la direction du roi, mentionné comme étant présent et répandant une libation devant les dieux. A Assur le rôle du roi était plus important qu'à Babylone. Dans le nord, le protagoniste des dieux n'était pas Nabu, mais Ninurta : Le roi lui-même représentait le héros divin, soit debout dans le char royal pendant la procession (Ebeling, *op. cit.*, p. 33, nº 7, ll. 24 s.), soit porté hors du temple d'Assur ceint d'une tiare d'or en tant que « Ninurta, qui a vengé son père ».

Le commentaire sur la fête babylonienne mentionne quelques incidents ayant lieu pendant que la procession allait du débarcadère au temple (1). Il ne paraît pas vraisemblable que la véritable libération de Mardouk ait pu s'opérer le jour même de l'arrivée des dieux. En outre, la journée du 7 était destinée à cette cérémonie. Malheureusement nous ne savons pas du tout comment on représentait la libération. Voici en quels termes le commentaire y fait allusion : « La « porte à ouverture » comme ils l'appellent ; cela veut dire que les dieux l'enfermaient ; il entrait dans la « maison » et devant lui l'un (d'eux) fermait la porte. Ils perçaient des trous dans la porte et là ils livraient bataille. » (Langdon, *op. cit.*, ll. 68 s.)

La glyptique du milieu du 3ᵉ millénaire montre la libération du dieu hors d'une montagne. Le libérateur est un dieu portant un arc, Ninurta, et une déesse assiste à la scène. Cependant, les représentations des sceaux ne nous montrent pas le rite, mais représentent le mythe ; de là vient qu'on y voit dessinée une montagne réelle. Parfois, la déesse, « séjournant » (agenouillée) auprès du dieu captif, est représentée à l'intérieur de sa montagne, tandis qu'un autre dieu détruit la végétation à la surface du sol (Frankfort, *op. cit.*, p. 117, pl. XXI, *a* ; autres références *ibidem*, p. 118, n. 2). Ces sceaux prouvent l'antiquité, sinon des usages, du moins des mythes qui se reflètent dans le rituel mais ne sont pas insérés dans l'épcpée de la création (2). Cependant de telles illustrations du mythe ne nous

(1) En allant à Esagila, Nabu était conduit vers des étables à porcs, en roseaux, pour y examiner les sangliers qui s'y trouvaient et qui semblent avoir représenté des criminels incarcérés avec Mardouk. Les sangliers étaient tués (FRANKFORT, *op. cit.*, pl. XXIII *h*, *i*, et p. 132), ainsi que, apparemment, le criminel, dont la tête était attachée à la porte du temple de la déesse. En outre, deux statues couvertes de bijoux, qu'on avait préparées le 3 du mois de Nisan, étaient décapitées quand Nabu arrivait à Esagila (Langdon, *op. cit.*, p. 39, ll. 20 s., 24 s.).

(2) C'est pour cette raison, entre autres, que nous ne considérerons pas l'épopée de la création comme étant le texte rituel ou le « mythe cultuel » original de la fête Akitu, au sens strict qu'admet PALLIS, *op. cit.*, p. 254. Nous voyons dans *Enuma elish* une version (qui, par hasard, s'est conservée) du même mythe qui est à la base de la fête du nouvel an. Les dessins des sceaux retraçant des scènes mythologiques non représentées à la fête prouvent, eux aussi, l'insuffisance de la tendance moderne prédominante, qui voit dans toute notre documentation des reflets du culte et du rituel. Cf. L. R. FARRELL, *Greek hero cult and ideas of immortality*, Oxford, 1921, p. 51 et *passim*. Nous obtenons ainsi l'utile conviction du fait que notre science mythologique ne semble jamais expliquer plus qu'une partie du tout, et que de grands résultats ne peuvent être atteints par l'application d'une seule idée ou d'une méthode unique (*ibidem*, p. 52).

apprennent pas quelle forme revêtaient les actes qui y correspondaient dans le rituel.

La première détermination de la destinée.

Après la libération de Mardouk, les statues des dieux étaient réunies dans la Chambre des Destinées, pour « déterminer la destinée ». Cette cérémonie avait lieu le 8 du mois de Nisan, et à nouveau le 11 (ces deux dates sont données dans une inscription de Nebucadnezzar Langdon, *Die neubabyl. Königs inschr.*, p. 127, col. II, l. 54-65). Les deux réunions n'avaient pas la même signification, mais elles avaient lieu l'une et l'autre dans la partie du temple appelée Ubshuukkinna, un nom qui désigne le lieu où se tient l'assemblée des dieux dans l'épopée de la création et dans d'autres mythes. Traditionnellement on plaçait cette assemblée à Nippur (cf. chap. 16, *A*). La réunion des dieux le 8 de Nisan correspond donc à la première « Détermination de la Destinée » dans l'épopée de la création, pendant laquelle Mardouk fut élu roi des dieux et reçut le pouvoir absolu. Les rites de la fête du nouvel an n'avaient pas la vivacité dramatique des dialogues de l'épopée, mais ils possédaient un cérémonial d'un formalisme compliqué. Un texte d'Erech (Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 103 ss.) décrit comment les statues des dieux étaient disposées pour la réunion suivant un ordre de préséance. Le roi faisait fonction de grand chambellan ou de maître des cérémonies. Muni d'une baguette ou d'un bâton brillant il invitait successivement chaque dieu à quitter sa chapelle et, « prenant sa main », il conduisait la divinité à la place qui lui revenait dans la grande salle où les divinités faisaient face à leur dirigeant.

La scène correspondante, dans l'épopée, fait connaître la signification de cette cérémonie.

Ils firent pour lui un dais princier,
Et il s'assit, faisant face à ses pères, comme conseiller.
Tu es d'importance parmi les anciens dieux.
Ton rang n'est pas surpassé, et ton commandement est celui d'Anu (1)
Mardouk, tu es d'importance parmi les anciens dieux ;
Ton rang n'est pas surpassé, et ton commandement est celui d'Anu.
A partir de ce jour tes ordres ne seront pas altérés ;
Elever et abaisser — que ceci soit en ton pouvoir.
Ce que tu as dit deviendra vrai, ta parole ne sera pas vaine.
Parmi les dieux, nul ne portera atteinte à tes droits.
(*Speculative thought.*)

En s'exprimant ainsi les dieux mettent entre les mains de Mardouk tout le pouvoir dont ils disposent. A la manière des anciens, on doit concevoir cette transmission du pouvoir comme affectant concrètement la nature même du dieu et, puisque la nature d'un être est sa destinée, la destinée de Mardouk est maintenant déclarée

(1) Ici, comme ailleurs, Anu compte comme le dieu ayant l'influence la plus grande comme un « roi ». Mais cf. chap. 17, *A*.

sans égale ; il dispose en fait des pouvoirs réunis de tous les dieux. L'épopée continue en décrivant comment, immédiatement après le discours que nous avons cité, une expérience fut faite avec un vêtement pour vérifier si le pouvoir avait vraiment été transmis avec succès à Mardouk.

Ils posèrent un vêtement au milieu d'eux
Et ils dirent à Mardouk, leur premier-né :
« O seigneur, ta part est vraiment suprême parmi les dieux.
Commande anéantissement et existence, et que l'un et l'autre se réalisent,
Que ta parole détruise ce vêtement,
Puis parle à nouveau, et qu'il soit intact. »
Il parla — et à sa parole le vêtement fut détruit ;
Il parla à nouveau — et le vêtement reparut.
Les dieux, ses pères, voyant (le pouvoir de) sa parole,
Se réjouirent, rendirent hommage : « Mardouk est roi. »
(*Speculative thought.*)

Voilà donc ce que signifiait l'assemblée des dieux tenue le 8 de Nisan ; ils s'assemblaient pour conférer à Mardouk leur pouvoir unifié, en sorte que le dieu libéré, ainsi fortifié, était prêt à mener le combat contre les puissances du chaos et de la mort.

Nous savons qu'un respectueux silence régnait dans la cité pendant que les dieux se réunissaient afin d'éviter les mauvaises influences qu'eussent causées des actes ou des paroles irréfléchis. Une atmosphère semblable régnait à Lagash, lorsque Gudéa moula la première brique de son nouveau temple, et à nouveau, lorsque plus tard les dieux « déterminèrent la destinée ». En rapport avec la fête du nouvel an des époques tardives, le 8 de Nisan porte sur un calendrier de jours fastes et néfastes cette inscription : « ne manifeste aucune inimitié » (Labat, *Royauté*, p. 315).

La procession au Bit Akitu.

Lorsque les derniers rois assyriens relataient leurs visites annuelles à Babylone, ils expliquaient leur venue par la participation à la cérémonie que nous avons maintenant à décrire. Sargon, par exemple, écrivait : « Dans Babylone, la cité du seigneur des dieux, j'entrai joyeusement, le cœur rempli de bonheur, le visage radieux. Je saisis les mains du grand seigneur Mardouk, et je fis le pèlerinage dans la « maison de la fête du nouvel an » (Bit Akitu) (D. D. Luckenbill, *Ancient records of Assyria*, Chicago, 1927, vol. II, par. 70.) Les dieux aussi venaient à Babylone « prendre les mains de Bel » (*Proc. Soc. bibl. arch.*, XXX, 62), — « pour le conduire pendant la procession vers le Bit Akitu » (Thureau-Dangin, *Rituels accad.*, p. 146, n. 3). Le roi avait le privilège de donner le signal du départ :

Viens, avance, seigneur, le roi t'attend !
Viens, avance, notre dame, le roi t'attend !
Le seigneur de Babylone s'avance, le pays s'agenouille devant lui.

Sarpanitum s'avance, des herbes aromatiques brûlent, elles embaument,
Aux côtés d'Ishtar de Babylone, tandis que ses servantes jouent de la [flûte,
Tout Babylone marche, exultant.

(Zimmern, *Zum babylon. Neujahrsfest, Ber. über die Verhandl. der kgl. sächs Ges. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, vol. LVIII, 1906, p. 146 ss.)

Un autre texte caractérise la procession en un seul trait lumineux : « Tous les dieux qui vont avec Mardouk à la Maison de Prière — cela ressemble à un roi avec son armée assemblée ! » (*Proc. soc. bibl. arch.*, XXX, 62.) La comparaison militaire est bien choisie. Car la procession, qui traversait Babylone, en allant vers le nord, en sortait par la porte d'Ishtar et continuait en bateaux, sur l'Euphrate, jusqu'au Bit Akitu : elle représentait l'armée victorieuse des dieux qui, la veille de la création, se portait à la rencontre de Tiamat et détruisait ses forces. C'est précisément cette scène que Sennachérib avait fait représenter sur les portes de cuivre qu'il fit faire pour le Bit Akitu d'Assur, mais sa propre image y figurait « debout dans le char d'Assur » (on se rappellera que, dans le nord, Assur prit la place de Mardouk).

Puis Sennachérib décrit en ces termes les représentations figurant sur la porte :

Une image d'Assur, sortant pour combattre Tiamat, avec son arc, sur son char, tenant l'« arme de la tempête » (*abubu*), et Amurru, qui l'accompagne comme conducteur de char, conformément au commandement révélé par Shamash et Adad dans des présages lors du sacrifice, j'ai gravé sur cette porte, (à côté) des dieux qui marchent en tête et des dieux qui marchent derrière lui, ceux qui s'avancent sur des chars et ceux qui vont à pied... (ainsi que) Tiamat et les êtres (qui étaient) en elle. (Zimmern, *Zum babyl. Neujahrsfest, Der alte Orient*, XXV, 1926, 18.)

Si l'armée divine et les monstres du chaos figuraient sur les portes du Bit Akitu, il faut qu'il y ait eu un rapport entre le mythe de la bataille et les rites associés à ce bâtiment. Une remarque marginale sur la tablette, résumant ce que présentaient les portes, s'exprime ainsi :

Le prince victorieux, debout dans le char d'Assur ;
Tiamat et les êtres qui sont en elle.

« Le prince victorieux » peut difficilement désigner un autre que Sennachérib ; et l'hypothèse d'après laquelle le roi d'Assyrie personnifiait Assur dans la procession est confirmée par les phrases finales du texte, dans lesquelles les noms des dieux représentés sont énumérés. En tête de cette liste, on lit : « Portrait d'Assur, allant livrer bataille à Tiamat, portrait de Sennachérib, roi d'Assyrie. »

A Babylone, il semble que le roi n'ait pas représenté Mardouk, mais ait joué le modeste rôle de maître des cérémonies. Que se passait-il au Bit Akitu ? Sommes-nous autorisés, étant donnée l'inscription de Sennachérib et l'intime relation entre l'épopée de la création et la fête du nouvel an, à supposer que la bataille contre Tiamat y était mimée ? Nous n'en avons aucune preuve ; en fait, le peu de renseignements dont nous disposons s'oppose à cette hypothèse, au moins pour Babylone. Il est fort possible que, là encore, on ait ressenti entre les observances rituelles et la réalité de la nature une étroite correspondance. De même que la « mort » ou la « captivité » du dieu était un fait visible dans la réalité et le point de départ des cérémonies, de même la victoire du dieu peut avoir été ressentie comme se réalisant dans la nature, tandis que l'homme, par la pompe et l'exultation de la grande procession, participait à cet effort. Le départ de tous les dieux quittant la cité et leur retour dans leurs cités respectives, au bout d'un ou deux jours, procuraient une interruption et formaient, dans la vie de la cité, le renouvellement exigé par la saison, si une harmonie entre la société et la nature devait être établie. Il est significatif que le roi ait été tenu pour indispensable à la réalisation de cette harmonie. Quand, à l'époque assyrienne, le roi ne pouvait venir à Babylone, la fête du nouvel an se célébrait à une échelle réduite, dans le temple de Mardouk, et il n'y avait pas de procession au Bit Akitu. Voici ce que note une chronique : « (cette année), le roi ne vint pas à Babylone. Nabu ne vint pas à Babylone. Mardouk ne sortit pas ; la fête d'Akitu n'eut pas lieu ; on fit (seulement) des sacrifices à Esagila et à Ezida. » (Labat, *op. cit.*, p. 173 s.)

On attachait tant d'importance à cette procession que chaque détail de son départ et de son parcours était soigneusement observé et possédait la valeur d'un présage pour l'année qui commençait. Il semble donc que c'était la procession elle-même, non pas une bataille simulée, qui représentait dans le culte la victoire de Mardouk. Cette hypothèse est appuyée par un commentaire, qui énumère diverses pratiques de ce qu'on a coutume d'appeler « magie sympathique », pratiques équivalant avec évidence à certaines phases de la victoire telles que les relate l'épopée. Par exemple : « Le roi brisant avec une arme un pot *hariu* ; c'est Mardouk qui a vaincu Tiamat. » (Zimmern, *Zum babylon. Neujahrsfest*, 127-136.) Il est vrai que, dans ce texte en très mauvais état, le mot « Tiamat » n'est pas certain, mais ce qui subsiste du texte suffit à montrer que ce genre d'action était accompli par le roi et par d'autres. Il est dit, par exemple, qu'un feu était allumé devant la déesse et qu'on y jetait une brebis. « La brebis mise dans le brasier, et que les flammes dévorent, c'est Kingu qui est brûlé dans le feu. » (*Ibidem*, 131 ; Kingu était le chef de l'armée de Tiamat, après la mort d'Apsu.) Il est clair qu'on ne peut supposer un simulacre de bataille si les diverses étapes de la victoire de Mardouk sur Tiamat et son armée sont représentées par une série d'actes symboliques apparemment exécutés par le roi et les prêtres, peut-être dans le Bit Akitu.

Il faut cependant tirer deux conclusions. En premier lieu, la vic-

toire de Mardouk sur Chaos était célébrée — et ceci, pour une mentalité créatrice de mythe, signifie « réalisée une fois de plus » — lors de la fête du nouvel an. Ce fait résulte non seulement du rapport examiné ci-dessus (chap. 13, *A* ; 22, *A*) existant entre la création et la nouvelle année, mais aussi d'une qualification explicite de Mardouk : « le seigneur qui siège au milieu de Tiamat à la fête Akitu », ce qui est une allusion très claire à l'épopée de la création, où l'on voit Mardouk fendre le corps de Tiamat pour faire avec les deux moitiés du corps le ciel et la terre :

Le seigneur s'arrêta, pour regarder son corps mort (pour voir)
Comment diviser le colosse (et) en créer des choses merveilleuses.
Il l'ouvrit, telle une moule (?) en deux.
(Heidel, *The Babylonian genesis*, Chicago, 1942, 32.)

Mais cette comparaison n'est pas la seule. Dans le rituel assyrien du nouvel an, nous lisons : « Le pigeon qui est jeté, c'est Tiamat. Il est jeté et coupé en deux moitiés. » (Ebeling, *op. cit.*, p. 36, l. 19 ; Zimmern, *Zum babyl. Neujahrsfest, Zweiter Beitrag*, p. 49.) Et sur un sceau akkadien, cylindrique, Mardouk est réellement dans Tiamat, qui est représentée par deux ailes dressées de chaque côté du dieu.

La seconde conclusion est que le Bit Akitu était certainement le lieu où se célébrait la victoire du créateur sur Tiamat. Seule cette interprétation rend logiques les représentations des portes de bronze de Sennachérib. En outre, nous avons une inscription de Nébucadnezzar, dans laquelle ce bâtiment est appelé « le temple des sacrifices de l'auguste fête du nouvel an de l'Enlil des dieux, Mardouk ; la demeure de la joie et de l'exultation des dieux des mondes supérieur et inférieur. » (Langdon, *Die neubabylon. Königsinschriften*, p. 128 s., col. IV, ll. 7, 10.) Or ces dieux, les Igigi et les Anunnaki, sont mentionnés dans l'épopée de la création comme se réjouissant de la victoire de Mardouk. Il est certain aussi qu'un grand banquet avait lieu dans le Bit Akitu ; celui-ci s'explique très facilement comme une célébration de la victoire. On a même supposé que le mot *akitu* se rapporte à ce banquet (Delitzsch, *Mitteil. d. deutschen Orient. Gesells.*, n° 33, p. 34) et sur des bas-reliefs du début de l'époque dynastique qui, croyons-nous, se réfèrent à cette fête (Frankfort, *Sculpture in the third millenium B. C. from Tell Asmar and Khafajah, Or. inst. publ.*, vol. XLIV, Chicago, 1939, p. 43-48), le banquet est le thème principal (ce banquet est celui que postule Pallis, *op. cit.*, p. 173).

Si la victoire sur Tiamat était obtenue le 9 de Nisan (le 8, les dieux avaient siégé dans la Chambre des Destinées), le grand banquet devait avoir lieu le 10. Cela est aussi suggéré par une stèle de Nabonidus où nous lisons : « Au mois de Nisan, le dixième jour, quand le roi des dieux, Mardouk, et les dieux des mondes supérieur et inférieur vont résider dans la Maison de Prière (Bit Akribi), Maison de

la fête du nouvel an (Bit Akitu) du seigneur de justice. » (Langdon, *op. cit.*, p. 283, col. IX, ll. 3-10.)

Nous devons répéter ici que nous sommes bien informés surtout en ce qui concerne la fête de Babylone, mais qu'elle se célébrait dans toutes ou presque toutes les cités du pays (nous savons qu'elle a été célébrée à Assur, Babylone, Ur, Erech, Harran, Dilbat, Ninive, Arbèle ; cf. Thureau-Dangin, *Rites accadiens*, p. 86-88 ; Pallis, *op. cit.*, p. 19-24) ; on sait qu'un *Bit Akitu* a existé dans plusieurs d'entre elles. Ce bâtiment était toujours situé un peu en dehors de la cité. Il est fait mention de celui de Babylone vers 1700 avant J.-Ch. lorsque le roi Ammizaduga envoya des ordres pour assister à la tonte de brebis qui devait s'y pratiquer (L. W. King, *Letters and inscriptions of Hammurabi*, III, 163 ss.). Celui d'Erech est connu



FIG. 50. — Mardouk dans Tiamat et Mardouk sur sa montagne devant Ea. Empreinte de cylindre akkadien (Bagdad).

par des textes tardifs ; celui d'Assur a été mis au jour (W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur*, Leipzig, 1938, p. 151-154. *Mitt. d.-orient. Ges.*, n° 33, 1907). Il s'élevait à environ deux cents mètres de l'enceinte de la cité, et il se caractérisait spécialement par la richesse des jardins qui l'entouraient. La cour elle-même en était plantée d'arbres et d'arbustes régulièrement espacés. De chaque côté se dressaient des portiques, ce qui n'était pas habituel dans les temples mésopotamiens. L'énorme « cella », de vingt-cinq pieds sur cent, s'étend, au fond, sur toute la longueur ; elle a fort bien pu servir de salle de banquet. Tout autour du bâtiment se trouvaient des jardins très soignés et bien arrosés. Cela nous rappelle que le dieu n'était pas seulement un vainqueur du chaos, mais aussi la personnification de la vie de la nature. C'est cet aspect de la figure complexe de Mardouk ou d'Assur, que souligne spécialement l'étape suivante du cérémonial.

Le mariage sacré.

L'union d'un dieu et d'une déesse n'était en dernière analyse ni

un acte du culte ni un symbole, mais un événement de la nature, ayant pour conséquence immédiate le retour de la fécondité des campagnes, des troupeaux et des hommes, après la stagnation de l'hiver ou de l'été. On n'a probablement jamais perdu le sentiment de la réalité objective de ce retour. Ce sentiment est exprimé clairement dans un texte de Gudéa. Ningirsu entra dans son temple « pareil à une tempête grondante », « pareil à un oiseau de proie qui découvre sa victime » (Thureau-Dangin, *Insr. Sum. Ak.*, p. 179, trad. Jacobsen). La déesse « approcha de son flanc noir », « entra dans ses bras noirs ». La couleur noire fait allusion aux sombres nuages lourds de pluie, par lesquels Ningirsu se manifestait. (Cet aspect de Ningirsu a été bien décrit par T. Jacobsen dans des conférences faites à l'université de Chicago.)

L'aspect purement rituel du mariage sacré a été considéré lorsque nous avons énuméré le cas où un roi remplissait le rôle de l'époux divin. Sa forme plus usuelle, sans participation du roi, est clairement décrite dans une lettre adressée à un souverain assyrien, et dans laquelle les détails des noces de Nabu sont énumérés :

> Au roi mon seigneur, ton serviteur Nergal-sharrani : salutations au roi mon seigneur. Puissent Nabu et Mardouk bénir le roi mon seigneur.
>
> Demain, qui (est) le 4 (d'Iyyar), vers le soir, Nabu et Tashmetum entreront dans la chambre à coucher. Le 5, il leur sera donné à manger des aliments du roi en présence de l'inspecteur (du temple). Une tête de lion et une torche (?) seront apportées au palais. Du 5 au 10 les (deux) dieux (se tiendront) dans la chambre à coucher, l'inspecteur (du temple) restant avec eux. Le 11, Nabu sortira, il donnera de l'exercice à ses pieds ; il ira dans le parc (des chasses) ; il tirera des bœufs sauvages, puis il montera résider dans son habitation. Il bénira (?) le roi et... J'ai écrit au roi mon seigneur (afin que) le roi mon seigneur sache (cela).
>
> (R. Pfeiffer, *State letters of Assyria*, n° 215, p. 156. Pour une autre description du mariage sacré de Nabu, voir E. Behrens, *Assyr.-babylon. Briefe relig. Inhalts aus der sargoniden Zeit*, Leipzig, 1905, p. 38, n. 1.)

De Mardouk également il est dit qu'il « se hâta vers les noces ». (Zimmern, *Zum babyl. Neujahrsfest*, p. 152.)

Il est probable que le mariage sacré avait lieu dans Esagila et non dans le Bit Akitu (contre Pallis, *op. cit.*, p. 198). Nous savons que Nabu, Ningirsu et Inanna d'Isin célébraient leurs noces dans le temple ; il est donc probable qu'une cérémonie ayant la signification que nous avons donnée au mariage sacré devait avoir lieu au milieu de la communauté. On ne doit pas se représenter la cité antique comme étant très différente de la campagne. Elle n'était qu'une agglomération de gens qui pour la plupart pratiquaient eux-mêmes l'agriculture (cf. ci-dessus, p. 298, n. 2). En tout cas, nous savons par un texte tardif qu'il y avait une « chambre du lit » dans Esagila (Koldewey, *Mitt. d.-orient. Ges.*, n° 59, 1918, p. 2-7 ; Weissbach, *Zeit. ass.*, XLI, 1933, 269-287, spéc. 280 s.). Et Hérodote décrit le temple se trouvant au sommet de la tour de Babel

(ce qu'il appelle les « tours », sont en réalité les sept étages de la tour du temple) :

> Dans la dernière tour il y a un grand sanctuaire, dans lequel est placée une grande couche, bien couverte, ainsi qu'une table d'or placée tout à côté. Mais aucune image n'a été dressée dans le sanctuaire, et aucune créature humaine n'y couche la nuit, excepté une femme indigène, choisie entre toutes les femmes par le dieu, d'après ce que disent les Chaldéens qui sont prêtres de ce dieu.
>
> Ces mêmes Chaldéens disent (mais je ne le crois pas) que le dieu lui-même a coutume de visiter le sanctuaire et de se reposer sur la couche.
>
> (Hérodote, I, 181 s., trad. A. S. Godley, Leob classical library.)

Il est très possible que la chambre destinée aux noces du dieu et de la déesse n'ait pas été la même que celle vue par Hérodote à l'étage supérieur de la tour du temple. Mais cela n'a pas beaucoup d'importance ici pour nous. Le mariage sacré avec la déesse avait lieu dans une chambre ou un bâtiment appelé *gigunu*. Ninlil, en sa qualité d'épouse d'Enlil, est appelée « (celle) qui embellit le *gigunu* ». (F. Nötscher, *Ellil in Summer und Akkad*, Hanovre, 1927, p. 19-20.) Et il est dit d'Ishtar et d'Anu : « Ils résident ensemble dans le *gigunu* », la chapelle « qui est le siège de la joie » (1). Que ce *gigunu* ait été ou non la chambre du lit décrite par Hérodote, il est certain qu'il faisait partie de l'ensemble du temple ; et le mariage sacré avait lieu par conséquent dans non pas le Bit Akitu, mais une fois que le dieu en était revenu. La date la plus probable pour le mariage sacré serait dès lors le soir du 10, après le retour du banquet du Bit Akitu. (Si le mariage sacré s'effectuait dans la nuit du 10 de Nisan, on comprendrait qu'à Babylone [comme à Borsippa] le 11 ait reçu un nom en rapport avec celui de l'époux divin ; cf. E. Dhorme, *Les relig. de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 244.)

Quels qu'aient pu être les actes accomplis dans le culte, le mariage sacré marquait la fin de la période pendant laquelle la vie

(1) Sidney Smith, *A babylonian fertility cult*, *Journ. roy. asiat. soc.*, 1928, 850, traduit l'hymne d'Ishtar, *Rev. ass.*, XXII, 169-177. Il est difficile de combiner cette conception (qui veut que le *gigunu* fasse partie de la tour du temple) avec l'existence d'un *gigunu* souterrain (discutée aussi par Smith), à moins que le mot ne désigne un type de construction ou de chambre qui ait pu occuper les deux situations. Pallis (*op. cit.*, p. 109) émet l'hypothèse d'une construction aménagée dans le ziggurat servant à la fois de tombe et de chambre nuptiale. Mais les ziggurats étaient massifs ; ce fait, s'il ne les empêche pas d'être idéalement identifiés à la montagne : tombe du dieu pendant la fête du nouvel an (voir ci-dessus, *Libération du dieu captif*), exclut la possibilité qu'une « chapelle qui est le siège de la joie » ait existé dans (au lieu de : sur) le ziggurat. En outre, il semblerait absurde que le dieu célébrât le renouvellement de sa vitalité dans la tombe même qui avait été sa prison, avait symbolisé sa mort et d'où il avait été libéré de vive force. De récentes découvertes près de Suse indiquent, comme me le signale le professeur George G. Cameron, que le *gigunu* était peut-être un petit édifice, élément du second étage du ziggurat, soit au point d'aboutissement de la rampe ou de l'escalier, soit une chapelle. Voir R. de Mecquenem et *al.*, *Mémoires de la mission archéol. en Iran*, XXIX, Paris, 1943, 142 s. Tallquist, *op. cit.*, p. 26 et n. 4, passe en revue les interprétations du mot *gigunu*. Voir aussi E. Douglas van Buren, *Orientalia*, VIII, 1944, 17 ss., 30 s.

de la nature avait été suspendue. Désormais, le dieu et la déesse s'unissaient ; les forces viriles, réveillées, fécondaient la Grande Mère de qui émanait toute vie.

Seconde détermination de la destinée.

L'homme antique avait coutume d'opposer à l'incertitude apportée par un changement des rites de passage appropriés. Mais au commencement de l'année l'état d'esprit des Babyloniens était particulier. Non seulement, ils éprouvaient de l'incertitude quant au futur, mais ils craignaient que leur propre insuffisance et leur culpabilité n'attirassent sur eux le courroux divin. Peut-être la société ne pouvait-elle jouir des fruits de l'union entre le dieu et la déesse. La nature revivait, mais l'homme avait encore à être jugé. Le 11 de Nisan, les dieux se réunissaient à nouveau dans la chambre des destinées.

D'une manière analogue, le judaïsme associe le jugement au commencement de l'année. Le Talmud déclare que les « destinées » sont « déterminées » au début de l'année nouvelle :

> Au nouvel an les livres sont ouverts : celui des vrais impies, celui des vrais justes et celui des intermédiaires. Les vrais justes sont inscrits et immédiatement marqués pour la vie ; les vrais impies sont inscrits et immédiatement marqués pour la mort ; les intermédiaires sont dans un état intermédiaire depuis le nouvel an (1er de Tishri) jusqu'au jour de l'expiation (10 de Tishri). (Wensinck, *op. cit.*, p. 172.)

Nous avons décrit les rites de l'expiation, qui marquaient le commencement de la fête babylonienne du nouvel an. Mais, s'il était permis d'espérer que les défauts, les erreurs, la souillure pourraient être dépouillés de leurs néfastes conséquences, il restait encore aux dieux à décider si le renouveau de la société coïncidant avec le rajeunissement de la nature serait béni.

L'anxiété, qui s'exprime ici, comme dans tant d'autres détails de la fête du nouvel an, caractérise les Mésopotamiens. Les Egyptiens étaient sujets au doute et à la crainte, en ce qui concernait leur destinée personnelle et tout spécialement leur survie après la mort ; mais le sort de leur société leur inspirait la plus parfaite confiance. Leur monde statique n'offrait pas la possibilité d'un commencement véritable ; ils ne connaissaient ni jour d'expiation ni détermination de la destinée. Or la combinaison de ces deux concepts avec la nouvelle année est très significative :

> Dans la cosmologie, cette idée signifie victoire sur le chaos et ses puissances démoniaques, établissement de l'ordre cosmique ; dans la théologie : accomplissement du jugement de l'humanité. Chaque nouvelle période commence ainsi avec l'établissement de l'ordre, la fixation des destinées, le jugement. Chaque nouvel an est un jour de jugement. (*Ibidem*, p. 182.)

Dans l'Epopée, la création du genre humain fut décidée lors de cette seconde réunion, qui avait eu lieu après la victoire de Mardouk,

quand il eut formé l'univers mais non pas ses habitants humains. Mardouk dit :

> Je veux nouer des artères et créer des os.
> Je veux créer *lullu*, « homme » sera son nom ;
> Je veux former *lullu*, homme.
> Qu'il soit chargé des travaux des dieux,
> Pour qu'ils puissent respirer librement. (VI, 5-8.)

Ea l'artisan exécuta ce projet, formant significativement l'homme avec le sang de Kingu, le chef rebelle des forces du chaos.

> Ils le lièrent (Kingu), le tinrent devant Ea,
> Le condamnèrent, tranchèrent ses artères.
> Et de son sang ils formèrent l'humanité.
> Puis Ea imposa les travaux à l'homme et (en) libéra les dieux.
> (*Speculative thought*, p. 182.)

Les deux textes expliquent la création de l'homme comme le résultat du désir des dieux qui voulaient un être pour les servir. Telle était donc la destinée humaine, et le bonheur n'était possible qu'en remplissant jusqu'au bout cette destinée. On peut penser que les dieux, en se réunissant le 11 de Nisan, déterminaient le sort de la société pour l'année qui commençait, en se référant aux services rendus par elle aux dieux dans le passé (1) ; or, les dieux n'étaient liés par aucune obligation envers leurs créatures, et nous avons vu comment la chute d'Ur fut décidée sans prendre en considération les mérites de ses habitants (chap. 17, *A*).

La détermination de la destinée était le dernier acte des dieux lors de la fête du nouvel an. Le lendemain, 12 de Nisan, les divinités venues en visite regagnaient leurs cités, et le travail (labours, semailles, commerce) était entrepris en vue de la récolte suivante.

(1) En général, on ne considère pas que les deux sessions de l'assemblée « déterminant la destinée » aient eu un caractère très différent. PALLIS, par exemple, considère le rite du 11 comme une « simple répétition » de l'acte de création accompli dans le Bit Akitu (*op. cit.*, p. 247, cf. 192, 196). Comme nous l'avons vu, l'épopée de la création (où Pallis voit le « mythe cultuel » de la fête) nous indique clairement la différence. Quand Pallis estime que l'accomplissement des rites eux-mêmes constituait à l'origine une détermination de la destinée pour l'année nouvelle, il simplifie trop cette fête compliquée et les conceptions qui étaient à la base de son organisation. Assurément, la consommation du mariage du dieu et de la déesse donnait l'élan au flot de force productrice qui animait la nature pendant l'année nouvelle, — l'accomplissement de cet acte particulier assurait à cette année une « destinée » prospère (cf. ci-dessus *le mariage sacré*). Mais les rites comprenaient d'autres éléments, par exemple celui très important du jugement, de la détermination explicite de la destinée de l'homme. L'ensemble de la liste royale sumérienne, et des textes comme la Lamentation sur la Destruction d'Ur (chap. 17, *A*, *in fine*), pour ne citer que ceux-là, indiquent l'ancienneté de ce genre de croyances. La simplification de Pallis ne peut se justifier en considérant la fête, telle que nous la connaissons, comme « urbaine » et quelque peu mécanique, contrastant avec sa forme plus ancienne et vraiment agricole ; ce contraste entre urbain et rural ne s'applique pas aux temps préhelléniques, étant données les dimensions des cités (voir ci-dessus, p. 298, n. 2), et parce que la vie et l'intérêt des citadins n'étaient pas moins solidaires des travaux agricoles que, de nos jours, elle ne l'est dans un assez gros village d'un district rural, ou en Europe avant la révolution industrielle. Voir, par exemple, G. M. TREVELYAN, *English social history* [2], p. 28.

ÉPILOGUE

LES HÉBREUX

L'ancien Proche Orient a connu une troisième catégorie de rois. Outre le dieu incarné qu'était le pharaon, outre le serviteur choisi des dieux qui gouvernait la Mésopotamie, on trouve un chef héréditaire dont l'autorité était due à la race et à son origine et était coextensive à sa parenté. Cette monarchie plus primitive, produite par la nature plutôt que par les hommes, était fondée sur le fait de consanguinité, non pas sur une quelconque conception de la place que l'homme occupe dans l'univers. Cette royauté fut cependant l'égale des institutions égyptiennes et mésopotamiennes, en ce qu'elle forma partie intégrante des civilisations au sein desquelles elle apparut. Car le type de souveraineté qu'il nous reste à considérer se trouve chez un peuple qui plaçait la parenté au-dessus de tout autre lien de fidélité, et dont l'unité provenait d'un passé nomade plutôt que de ce qu'il avait réalisé comme communauté devenue sédentaire. Ce peuple se rencontre, et c'est significatif, dans les régions périphériques de l'ancien Proche Orient, où la civilisation autochtone était faible. Palestine et Syrie, Anatolie et Perse furent submergées à maintes reprises par des peuples étrangers ; en outre, des nouveaux venus réussirent à prendre le pouvoir. A cet égard, le contraste nous frappe entre les régions périphériques du Proche Orient et celles dont la position était plus centrale. Des étrangers purent s'élever au pouvoir en Egypte, mais à condition de se voir entièrement assimiler. Lorsque de grands groupes d'immigrants, Amorites, Cassites, Araméens, furent absorbés par la Mésopotamie, ils s'insérèrent dans le cadre traditionnel de la culture mésopotamienne, qui désormais détermina leur comportement. A la périphérie, au contraire, l'individualité culturelle faisait défaut ; une fois le pouvoir des immigrants assuré, leur maîtrise était complète. Les Philistins et les Hébreux ont mis leur empreinte sur la Palestine ; les Hittites, les Mitanniens, les Mèdes et les Perses, sur d'autres régions périphériques.

La position de ces nouveaux arrivants était insolite. Ils apportaient avec eux des institutions tribales héréditaires, telles que la souveraineté fondée sur la race. Mais, en s'établissant dans des pays civilisés, ils se trouvaient en face de problèmes auxquels leur existence nomade ne les avait pas préparés. Lorsque, par exemple, Cyrus conquit Babylone, il recueillit un héritage culturel qui ne pouvait

s'incorporer aux formes traditionnelles de la vie perse. Le roi des Perses était *primus inter pares* (1), chef du principal d'entre les sept clans dominants, et il gouvernait la nation en consultant continuellement les dirigeants des clans. Après la conquête de Babylone, Cyrus devint le centre d'un immense système qui mettait le souverain mésopotamien à part et assurait son fonctionnement comme intermédiaire entre la société et les pouvoirs divins. Quoique notre connaissance de la royauté achéménide soit très mince, les sources grecques montrent qu'elle perdit sa simplicité première quand elle porta le poids de la dignité impartie au « roi des pays ». Dans les ruines de Pasargade, de Persépolis et de Suse, on a la preuve matérielle du fait que, sous Cyrus le Grand et Darius Ier, la royauté occupait une position sans précédents perses, et où les éléments mésopotamiens sont facilement reconnaissables. Si les vastes salles à colonnes des palais achéménides ont des prototypes dans les grandes tentes des chefs nomades, les terrasses artificielles, les monstrueux gardiens des portes, les revêtements de dalles de pierre sculptées et les panneaux de briques émaillées venaient de Babylone, d'Assur et de Ninive, quand bien même ils furent exécutés par des ouvriers originaires de toutes les régions de l'empire et qu'un esprit vraiment perse y ait mis son empreinte (comme cela peut se démontrer ; cf. *Achaemenian sculpture*, *Amer. journ. of. archaeol.*, L, 1946, 6-14).

Le même processus, sur une moindre échelle, se retrouve en Anatolie, quand les Hittites, de langage indo-européen, fondèrent leur empire. Les antécédents artistiques des édifices de Boghaz-Keuï sont jusqu'à présent encore obscurs, mais les titres royaux en trahissent la nature dérivée. Les noms royaux s'écrivaient sous le disque solaire ailé, comme en Egypte. Le roi hittite s'intitulait « le grand roi, aimé du dieu N. », comme cela se pratiquait en Mésopotamie. Il appliquait aussi à sa personne l'expression « mon soleil » ; on ne peut douter qu'il s'agisse là d'un usage égyptien, puisque les vassaux asiatiques s'adressaient au Pharaon comme étant leur soleil. Cependant, le pouvoir du roi hittite était étroitement limité par un conseil de nobles qui pouvait même, en certains cas, le juger. Des conditions analogues se remarquent chez les Mitanniens et dans les petits États syriens ; à la qualité de chef indigène un prestige supplémentaire était ajouté par des titres, des symboles et ornements dérivant de types égyptiens ou mésopotamiens et qui ne possédaient jamais leur pleine signification en dehors de leur pays d'origine.

Notre connaissance de la royauté hittite, syrienne et perse est si incomplète que l'on ne peut que se limiter à des généralités. Sur la

(1) Cette vue est peut-être trop simple et trop rationaliste, étant fondée sur des sources grecques. Voir F. W. BUCKLER, *The oriental despot*, *Anglican theolog. rev.*, X, 1928, 238-249. Le fait qu'en Assyrie le manteau du roi, et non pas un personnage officiel l'ayant revêtu, servait de substitut au roi (ci-dessus, chap. 19, *A*), donne à penser que la conception de la royauté « reposant sur l'incorporation des agents du roi dans la personne et le corps du roi » (Buckler) n'existait pas en Assyrie et a pu naître sous la domination des Mèdes, comme Buckler le suppose.

monarchie hébraïque nous sommes mieux renseignés. Elle était aussi héréditaire, mais elle possédait un caractère particulier qui donne du relief à la documentation exposée dans ce livre. Car les Hébreux, bien qu'ils aient vécu dans le Proche Orient, ne lui appartenaient pas entièrement. On insiste beaucoup de nos jours, sur les éléments cananéens et les autres éléments proche-orientaux de la culture hébraïque ; en effet, un phénomène comme la royauté de Salomon se conforme au type du chef indigène glorifié que nous avons analysé dans le paragraphe précédent. Mais il devrait être évident que les emprunts faits par la culture hébraïque, ainsi que ceux de ses traits possédant des analogies étrangères, soient moins originaux. Concernant la royauté, ces emprunts ne sont que des traits superficiels, les moins importants, puisqu'ils n'affectent pas la singularité fondamentale de l'institution hébraïque. Si, en Egypte, la royauté était considérée comme une fonction des dieux, si en Mésopotamie c'était un ordre politique divinement établi, les Hébreux avaient conscience de l'avoir introduite de leur propre initiative, en imitant autrui et sous l'action de circonstances critiques. Lorsque au danger philistin s'ajouta l'oppression ammonite, le peuple se mit à dire : « Nous voulons un roi, pour que nous soyons comme toutes les nations, et que notre roi nous juge, marche à notre tête et conduise nos guerres. » (1 *Samuel*, 8, 19 s.)

Si, comme les Mésopotamiens, les Hébreux se souvenaient d'une époque où ils n'avaient pas de roi, ils ne pensaient jamais que « la royauté était descendue du ciel ». Aussi le roi hébreu ne devint-il pas un lien nécessaire entre le peuple et les puissances divines. Au contraire, c'est à l'époque où il n'avait pas de roi que le peuple fut choisi par Yahvé et fut lié dans son ensemble par l'alliance du Sinaï. Il était dit dans la loi : « Vous êtes les enfants du Seigneur votre Dieu... et le Seigneur vous a choisi pour être un peuple qui lui appartînt en particulier, entre tous les peuples qui sont sur la terre. » (*Deutér.* 14, 1 s.). Moïse dit au Pharaon : « Ainsi parle le Seigneur : Israël est mon fils, mon premier-né ; je te le dis : laisse aller mon fils, pour qu'il me serve. » (*Exode*, 4, 22 s.) Car le service de Dieu faisait partie de l'alliance que le peuple était tenu d'observer quand bien même elle lui imposait des obligations morales que l'insuffisance humaine le rendait à jamais incapable de remplir. « Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, vous serez pour moi un trésor particulier entre tous les peuples, car toute la terre est à moi ; vous serez pour moi un royaume de prêtres, une nation sainte. » (*Exode*, 19, 5 s.)

La conviction qu'ont les Hébreux d'être un peuple choisi est dans leur histoire le seul trait permanent, et le plus significatif de tous. La ténacité de leur lutte pour l'existence dans l'âpre tourbillon du Levant avait sa source dans cette conscience de leur élection. Cela animait les dirigeants du peuple, qu'ils fussent des rois comme David et Ezéchias, ou des prophètes s'opposant à des rois en qui la

croyance à l'unique destinée d'Israël s'était trouvée compromise. Mais cette intime parenté entre le peuple hébreu et son dieu rendait inutile en même temps un souverain terrestre. La tradition hébraïque, vigoureusement défendue par les grands prophètes et par les dirigeants postexiliques, voyait l'étape déterminante de la culture hébraïque dans le séjour au désert, quand Moïse, l'homme de Dieu, conduisait le peuple et lui donna la loi. Jamais la royauté n'eut une position égale à celle des institutions qu'à tort ou à raison on prétendait avoir été établies pendant l'exode et la traversée du désert.

Les antécédents de la royauté de Saül étaient connus. La fixation en Canaan laissait intactes les divisions tribales, et le Livre des Juges montre les divers degrés de pouvoir auxquels des chefs individuels pouvaient aspirer. Abimélec se fit roi après avoir « tué ses frères, les fils de Jerubbaal, soixante-dix hommes » (*Juges*, 9, 5). Son pouvoir était fondé sur la force ; il fut bravé par Jotham et à son tour détruit par la force. « Et quand les hommes d'Israël virent qu'Abimélec était mort, ils s'en allèrent chacun chez soi. » (*Juges*, 9, 55.)

Les membres d'une tribu ne reconnaissaient que le lien du sang, et il était extrêmement difficile de concevoir un loyalisme qui n'eût pas été fondé sur la parenté. Néanmoins, quand les tribus séparées furent menacées d'extinction, ou d'asservissement, Saül se vit établir roi sur elles toutes. Samuel oignit Saül, marquant de la sorte que Yahvé approuvait l'initiative de son peuple, qui, en tout cas, avait pris conseil du prophète. Mais la royauté n'en reçut pas une grande sainteté. Il est vrai que David se refusa à acquérir l'immunité personnelle en portant la main « sur l'oint du Seigneur » (1 *Samuel*, 24, 10), mais ces scrupules révèlent peut-être le caractère de David plus que l'estime en laquelle les Hébreux tenaient la royauté. Et la suite tragique de l'histoire de Saül prouve combien l'initiale approbation de Yahvé protégeait peu la fonction et la personne du roi. En fait, une fois qu'un roi était établi, il se conformait aux lois tribales qui traitaient la parenté de manière globale pour le mieux ou pour le pire. La « maison » de Saül fut exterminée par David (2 *Samuel*, 21), sur l'ordre de Yahvé. Par la bouche du prophète Nathan, Yahvé promit à la « maison » de David une domination durable (voir ci-après). Il est très remarquable que réellement la dynastie davidique ne fut jamais détrônée en Juda. Mais David appartenait à Juda ; quand Salomon mourut et que son fils, Roboam, mal avisé, refusa d'alléger le fardeau imposé par la magnificence de son père, dix des tribus refusèrent de le reconnaître : « Lorsque tout Israël vit que le roi ne l'écoutait pas, le peuple répondit au roi : Quelle obligation avons-nous vis-à-vis de David ? Nous n'avons rien de commun avec le fils d'Isaï ; à tes tentes, Israël ! pourvois donc à ta propre maison, David ! » (1 *Rois*, 12, 16.) Aucune voix ne s'éleva pour taxer d'impiété le rejet du petit-fils de David.

Au contraire, David lui-même, le favori de Yahvé, avait été confirmé dans sa souveraineté par les anciens de toutes les tribus, qui, en l'acceptant, commencèrent par constater leur consanguinité :

Toutes les tribus d'Israël vinrent auprès de David à Hébron et dirent: Vois, nous sommes tes os et ta chair... Ainsi tous les anciens d'Israël vinrent au roi à Hébron et le roi David fit alliance avec eux, à Hébron, devant Yahvé ; et ils oignirent David comme roi sur Israël (2 *Samuel*, 5, 1, 3).

A la lumière de la royauté égyptienne ou même mésopotamienne, celle des Hébreux manque de sainteté. Le rapport entre le monarque hébreu et son peuple était presque aussi séculier qu'il était possible dans une société où la religion était une force vivante. Dans cette situation, ce qui n'a pas de parallèle ailleurs, c'est l'indépendance, la séparation presque complète entre les liens unissant Yahvé au peuple hébreu et ceux de Yahvé avec la maison de David. L'alliance de Yahvé avec le peuple était antérieure à la royauté. Son alliance avec David concernait le roi et ses descendants, mais non le peuple. Voici ce que, par Nathan, Yahvé promettait à David :

J'élèverai ta postérité après toi... Je serai son père et il sera mon fils. S'il fait le mal, je le châtierai avec la verge des hommes comme un père frappe son fils. Mais ma miséricorde ne se retirera point de lui, comme je l'ai retirée à Saül, que j'ai rejeté de devant toi. Ta maison et ton royaume seront pour toujours assurés devant toi, ton trône sera établi pour toujours. (2 *Samuel*, 7, 12-16.)

Ce n'est que plus tard, lorsque cette promesse aura été mise à la base des attentes messianiques, que le peuple prétendra y avoir part. Telle qu'elle fut faite, c'était un simple engagement direct envers David, comme les promesses les plus anciennes faites jadis aux patriarches, comme celle que l'on trouve dans la *Genèse*, au ch. 15, v. 18 à 21. Yahvé ne s'engageait ainsi qu'à maintenir la grandeur de la maison de David. On peut soutenir que cela impliquait la grandeur du peuple hébreu, ou au moins de Juda, mais la conclusion ne s'impose pas. Nulle part ailleurs en Proche Orient on ne trouve cette dissociation entre un peuple et son chef dans leurs rapports avec le divin ; chez les Hébreux il y a parallélisme ; partout ailleurs coïncidence. On a essayé de trouver dans nos maigres renseignements sur le rituel hébreu des indications montrant que le roi accomplissait une fonction comparable à celle des souverains qui lui étaient contemporains. Mais, même si l'on relève une phrase exceptionnelle et apparemment simple : « Il (Salomon) s'assit sur le trône du Seigneur, comme roi, à la place de David, son père » (1 *Chron.*, 29, 23), il suffit de comparer ce texte aux phrases correspondantes parlant du « trône d'Horus » ou du trône « d'Atoum » (cf. chap. 13, *A*) pour comprendre que l'expression hébraïque ne peut vouloir dire autre chose que : « trône favorisé par le Seigneur », ou quelque

chose d'identique. Cette phrase confirme ce que montraient avant tout les récits de l'élévation de Saül et des scrupules de David, à savoir qu'il y a correspondance entre la personne du roi et la sainteté, comme il y avait connexion entre le sort du roi et la destinée nationale. Mais ces relations n'étaient pas le nerf moteur de la monarchie, comme en Egypte et en Mésopotamie ; c'étaient plutôt des courants croisés, dus à l'orientation religieuse de la société hébraïque, et leur caractère secondaire se présente en toute évidence quand on considère les fonctions du roi hébreu.

Elles s'exerçaient normalement dans la sphère profane, non sur le terrain sacré. Le roi était l'arbitre des conflits ou des procès, et le chef de guerre. De toute évidence, il n'était pas le dirigeant du culte. Il créait les conditions qui rendaient possible une forme donnée d'adoration : le pouvoir de David lui permettait d'amener l'arche à Jérusalem ; les richesses de Salomon lui donnaient la possibilité de construire le temple ; Jéroboam, Achab, Manassé et d'autres firent faire des idoles, aménager des « *bosquets* » et « hauts lieux » pour le culte des dieux de la fécondité. Mais dans le culte même, le roi ne jouait pas un grand rôle. En règle générale, il ne sacrifiait pas ; c'était l'office des prêtres. Le roi n'interprétait pas la volonté divine, autre attribution du clergé, qui tirait au sort pour obtenir un oracle. En outre, les intentions divines étaient quelquefois communiquées d'une manière dramatique, lorsque des prophètes — inspirés — s'écriaient : « Ainsi parle le Seigneur. » Ces prophètes étaient souvent en conflit ouvert avec le roi précisément parce que le caractère séculier du souverain leur donnait le droit de le censurer.

L'accusation principale que les prophètes adressaient aux rois était l'infidélité à Yahvé, la « séduction » du peuple élu (exemple : 2 *Rois*, 21, 9-11), suivant ainsi la voie des « nations » (gentils). Le prophète Jéhu dit au nom de Yahvé à Baésha, roi d'Israël : « Je t'ai élevé de la poussière et établi chef de mon peuple d'Israël ; mais, toi, tu as marché dans la voie de Jéroboam, tu as fait pécher mon peuple d'Israël, pour provoquer ma colère par ses péchés », (1 *Rois*, 16, 2.) De telles accusations reviennent, avec une régularité monotone, à travers le livre des Rois. La plupart des souverains « firent le mal devant Yahvé », et l'on ne peut étudier la royauté hébraïque sans considérer ce « mal » qui semble s'être attaché à elle. Si les rois séduisaient le peuple, il faut admettre, à la lumière de la documentation égyptienne et mésopotamienne, qu'ils offraient au peuple quelque chose d'éminemment désirable. Observer fidèlement l'alliance de Yahvé, c'était s'imposer de grands renoncements. C'était, en un mot, sacrifier le bien le plus considérable que pût offrir la religion de l'ancien Proche Orient : l'harmonieuse intégration de la vie humaine dans la vie de la nature. Les récits bibliques insistent sur les plaisirs orgiaques inhérents au culte cananéen des puissances naturelles ; il faut se rappeler que ce culte procurait aussi la conscience sereine d'être en accord avec l'univers. En leur faisant faire

cette expérience, l'antique religion orientale récompensait ses fidèles par la paix de l'accomplissement. Mais pareil bienfait n'était accessible qu'à ceux qui croyaient le divin immanent dans la nature, doctrine que, précisément, rejetait la religion hébraïque. L'absolue transcendance de Dieu est la base même de la pensée religieuse en Israël. Dieu est absolu, non qualifié, ineffable, il transcende tout phénomène, il est l'unique, la seule cause de toute existence. Dieu, en outre, est saint, ce qui signifie que toutes les valeurs sont finalement siennes. Par conséquent, tout phénomène concret est dévalué. Nous avons étudié ailleurs l'austère transcendantalisme de la pensée hébraïque, qui niait les plus grandes valeurs et les principes agissant les plus reconnus des religions contemporaines ; nous avons proposé une explication de son origine (*Speculative thought*, p. 367-373). Ici, nous devons signaler que cela privait la royauté d'une fonction qu'elle exerçait dans tout le Proche Orient, où son principal office consistait à maintenir l'harmonie avec les dieux dans la nature. Nous observons ainsi — pour la troisième fois — la logique interne et la cohérence de la pensée du Proche Orient antique. Nous avons décrit la nature particulière de la royauté hébraïque, en partant de son rapport avec le peuple et son passé; elle se serait présentée avec les mêmes caractéristiques si nous avions pris pour point de départ la théologie des Hébreux. La nature transcendante de leur religion empêchait leur royauté de revêtir la profonde signification qu'elle possédait en Egypte et en Mésopotamie. Elle excluait, en particulier, pour le roi le rôle d'intermédiaire dans l'intégration de la société à la nature. Elle niait la possibilité d'une telle intégration. Elle protestait avec véhémence — en la personne des grands prophètes — contre tout essai du roi et du peuple pour agir en ce sens, déclarant que cette intégration était incompatible avec la fidélité qu'ils vouaient à Yahvé. Pour la pensée hébraïque, la nature paraissait vide de divinité, et il était plus que futile de chercher une harmonie avec la vie créée par Dieu, alors que seule l'obéissance à la volonté du créateur pouvait amener la paix et le salut. Dieu n'était pas dans le soleil, dans les étoiles, dans la pluie ou le vent; toutes ces choses étaient créées par lui et le servaient (*Deutér.*, 4, 19 ; *Ps.* 19). Toute atténuation de l'austère croyance en la transcendance de Dieu était une corruption. Dans la religion hébraïque — et nulle part ailleurs — l'ancien lien entre l'homme et la nature était détruit. Ceux qui servaient Yahvé devaient du même coup abandonner la richesse, la réussite et la consolation d'une vie se déroulant en harmonie avec les grands rythmes de la terre et du ciel. Pas de fêtes pour les célébrer. Pas d'acte du roi qui pût les favoriser. L'homme demeurait en dehors de la nature ; il l'exploitait pour avoir des moyens d'existence, il en offrait les prémices en sacrifice à Yahvé, empruntant des images naturelles pour exprimer ses sentiments, mais jamais il n'en partageait la vie mystérieuse, jamais il n'avait à agir dans le perpétuel spectacle cosmique où le soleil est appelé à « se lever sur les méchants et sur les bons » et la pluie, à tomber « sur les justes et les injustes ».

La royauté, selon les Hébreux, n'était pas non plus intégrée au cosmos. Si ce n'est par le contraste qu'elle présente, la royauté hébraïque n'a aucune place dans une étude de la « religion du Proche Orient comme une intégration de la société à la nature ». Le roi hébreu, comme tout individu de son peuple, se tenait sous le jugement de Dieu au sein d'un monde étranger qui, comme le savait David mourant (2 *Samuel*, 23, 3 s.), ne semble proche que dans les rares occasions où l'homme ne se montre pas insuffisant : « Il faut que celui qui règne parmi les hommes soit juste, qu'il règne dans la crainte de Dieu. Il sera pareil à la lumière du matin, quand le soleil monte, un matin sans nuages ; ses rayons, après la pluie, font sortir de terre l'herbe tendre. »

TABLE DES MATIÈRES



Poitiers. — S. F. I. L. et Imp. Marc TEXIER réunies.

PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

O. ASSIRELLI, professeur de linguistique à l'Université de Bologne.

L'Afrique polyglotte

Edition française revue et augmentée par l'auteur, traduction de D.-P. de Pédrals, ancien administrateur des Colonies

In-8°, avec 1 carte .... 420 fr.

CH. M. DOUGHTY.

Arabia Deserta

Textes sélectionnés par Edward Garnett et traduits par Jacques Marty. Préface de T. E. Lawrence, auteur des *Sept Piliers de la Sagesse*

In-8°. .... 780 fr.

Docteur **RENÉ LAFORGUE.**

Psychopathologie de l'échec

Nouvelle édition revue

In-8°. ....

JEAN-PAUL LEBEUF, chef de la mission Logone-lac Fitri, et Anne-Marie **MASSON-DETOURBET**, membre de la mission Logone-lac Fitri.

La Civilisation du Tchad

In-8°, avec 74 figures et 3 cartes .... 480 fr.

H. E. DEL MEDICO.

La Bible cananéenne

Découverte dans les textes de Ras Shamra

Traduction nouvelle. Préface de R. Guilland, professeur à la Sorbonne

In-8°. .... 630 fr.

ALBERT SCHWEITZER, docteur en médecine, docteur en philosophie, docteur en théologie.

Histoires de la forêt vierge

In-8°, avec 1 carte .... 300 fr.

Les Grands Penseurs de l'Inde

In-8°. .... 300 fr.

Une Anthologie

Avec une introduction biographique par Charles-R. Joy

In-8°. .... 420 fr.

TH. W. DANZEL

MAGIE ET SCIENCE SECRÈTE

La Magie primitive. - La Magie au Mexique et au Pérou. - La Magie dans la Civilisation assyro-babylonienne. - Doctrines religieuses et magiques dans l'ancienne Egypte. La Magie en Chine. - La Magie en Inde. - Cabale et Alchimie. - Art divinatoire.

In-8.................. 300 fr.

C. BROCKELMANN

Professeur à l'Université de Halle

HISTOIRE DES PEUPLES ET DES ÉTATS ISLAMIQUES

In-8, avec 8 cartes...... 1.000 fr.

RENÉ GROUSSET

De l'Académie Française
Conservateur au Musée Cernuschi

L'EMPIRE du LEVANT

Histoire de la Question d'Orient

Un vol. in-8 de 640 pages avec 20 croquis de cartes : 1.000 fr.

L'EMPIRE des STEPPES

Attila, Gengis-Khan, Tamerlan

In-8 de 640 pages avec 30 cartes et 20 dessins........... 840 fr.

HISTOIRE de l'ARMÉNIE

Des origines à 1071

In-8 de 656 pages avec 10 cartes et 5 tableaux généalogiques 1.500 fr.

JEAN POUJADE

Membre de l'Académie de Marine ;
attaché au Musée d'Histoire Naturelle (Musée de l'Homme)

LA ROUTE DES INDES ET SES NAVIRES

In-8 avec 90 dessins de l'auteur 300 fr.

G. QUADRI

Chargé de cours de philosophie à l'Université de Sienne

LA PHILOSOPHIE ARABE DANS L'EUROPE MÉDIÉVALE

Des origines à Averroès

In-8.................. 420 fr.

J. ROUCH

Professeur à l'Institut océanographique (Paris),
Directeur du Musée océanographique de Monaco

TRAITÉ D'OCÉANOGRAPHIE PHYSIQUE

Tome I................ 500 fr.

Sondages

Tome II................ 500 fr.

L'eau de mer

Tome III................ 800 fr.

Les mouvements de la mer

Trois volumes in-8 avec 100, 150 et 176 figures dans le texte

J. HUIZINGA
Professeur à l'Université de Leyde

LE DÉCLIN DU MOYEN AGE

Préface de **Gabriel HANOTAUX**
de l'Académie Française

In-8 de 472 pages...... 480 fr.

T. E. LAWRENCE

LES SEPT PILIERS DE LA SAGESSE

Traduction intégrale
de **Charles MAURON**

In-8 de 832 pages.... 1.200 fr.

H. BAUMANN et D. WESTERMANN
Ancien directeur de l'Institut International des Langues et Civilisations Africaines

LES PEUPLES ET LES CIVILISATIONS DE L'AFRIQUE

suivi de

LES LANGUES ET L'ÉDUCATION

Traduction française
par **L. HOMBURGER**
Directeur d'Études de Linguistique Africaine à l'École Pratique des Hautes Études

Préface de **Théodore MONOD**
Correspondant de l'Institut
Professeur
au Muséum National d'Histoire Naturelle
Directeur
de l'Institut Français d'Afrique Noire

In-8 de 606 pages, avec 461 figures et 23 cartes......... 1.000 fr.

MAHOMET

LE CORAN

Traduction nouvelle et intégrale
par **Édouard MONTET**

Professeur de Langues Orientales
Recteur Honoraire de l'Université de Genève

In-8 de 896 pages....... 900 fr.

Marquis de WAVRIN

LES INDIENS SAUVAGES DE L'AMÉRIQUE DU SUD

Vie Sociale

In-8, avec 2 cartes et 16 planches hors texte............ 900 fr.

Ed. LE DANOIS Dr. Sc.
Ancien Directeur
de l'Office des Pêches Maritimes

LES PROFONDEURS DE LA MER

Trente ans de recherches sur la faune sous-marine au large des côtes de France

In-8 de 304 pages, avec 50 cartes et figures, 8 pl. hors texte et un répertoire zoologique des espèces benthiques entre le 43° et le 54° N. 1.200 fr.

RENÉ ABRARD
Professeur
au Muséum d'Histoire Naturelle

GÉOLOGIE DE LA FRANCE

In-8 de 640 p. avec 131 cartes 1.500 fr.

Dr ALFRED ADLER
Ancien Professeur de Psychologie Médicale au Long Island Medical College (New York)

LE TEMPÉRAMENT NERVEUX

Psychologie individuelle comparée et application à la Psychothérapie

Nouvelle édition,
avec un avant-propos de **Paul Plottke**
professeur au Collège Sainte-Barbe

In-8 de 384 pages........ 480 fr.

Dr G. CONTENAU
Conservateur en Chef Honoraire des Antiquités Orientales au Musée du Louvre

LA CIVILISATION DES HITTITES ET DES HURRITES DU MITANNI

Nouvelle édition augmentée

In-8 avec 87 gravures..... 450 fr.

HENRI DONTENVILLE
Agrégé de l'Université, Docteur ès lettres,
Lauréat de l'Institut
Professeur au Lycée Charlemagne

LA MYTHOLOGIE FRANÇAISE

Au royaume de Gargantua
L'Ogre et la Fée Morgue
La procession du Dragon
Le cheval Bayart
De Mélusine à Galemelle

In-8.................. 360 fr.

B. HROZNY
Docteur h. c. de l'Université de Paris
Professeur à l'Université Charles-IV (Prague)

HISTOIRE DE L'ASIE ANTÉRIEURE DE L'INDE ET DE LA CRÈTE

Des origines jusqu'au début du second millénaire

In-8 de 352 pages avec 3 cartes et 144 illustrations....... 840 fr.

G. MARGOULIÈS
Docteur ès lettres, chargé de cours libre
Ancien chargé de mission en Chine

ANTHOLOGIE RAISONNÉE DE LA LITTÉRATURE CHINOISE

In-8 de 448 pages........ 840 fr.

Dr G. CONTENAU
Conservateur en chef honoraire des Antiquités Orientales du Musée du Louvre

LA CIVILISATION PHÉNICIENNE

Nouvelle édition

In-8 avec 68 croquis et 16 planches. 870 fr.

P. LAVIOSA ZAMBOTTI
Professeur à l'Université de Milan

LES ORIGINES ET LA DIFFUSION DE LA CIVILISATION

Introduction à l'Histoire universelle

Préface de **M. ELIADE**
Ancien professeur à l'Université de Bucarest

Traduction de **Jean GOUILLARD**
Docteur en théologie

In-8 avec 64 figures........ 960 fr.

M. PALLOTTINO
Professeur à l'Université de Rome

LA CIVILISATION ETRUSQUE

Traduction et Préface de **Raymond BLOCH**
Directeur d'Etudes à l'Ecole pratique des Hautes Etudes

In-8 avec 6 dessins et 35 photographies................. 720 fr.

ARTHUR WALEY

TROIS COURANTS DE LA PENSÉE CHINOISE ANTIQUE

Les trois plus anciens ouvrages de la philosophie de la Chine. TCHOUANG TSEU, MENCIUS et HAN FEI TSEU

Traduction de **Georges DENIKER**
Consul général de France, Ancien secrétaire-interprète de la légation de France à Pékin.

In-8..................... 330 fr.

MARCEL BRION

LA RÉSURRECTION DES VILLES MORTES

Tome I : **Mésopotamie. Syrie. Palestine. Egypte. Perse. Hittites. Crète. Chypre.**

Préface du **Dr G. CONTENAU**
Conservateur en chef honoraire des Antiquités Orientales du Musée du Louvre

In-8 avec une carte........ 400 fr.

Tome II : **Chine. Inde. Asie Centrale. Indochine. Afrique. Amérique. Les Mayas. Mexique. Pérou. Ile de Pâques.**

Préface de **René GROUSSET**
De l'Académie française. Conservateur du Musée Cernuschi

In-8.................... 660 fr.

M. LEVTCHENKO
Professeur à l'Université de Léningrad

BYZANCE

Des origines à 1453

Traduction de **Pierre MABILLE**

In-8 avec une carte........ 570 fr.

STEVEN RUNCIMAN
Chargé de cours à l'Université de Cambridge
Ancien professeur d'histoire et d'art byzantins à l'Université d'Istamboul.

LE MANICHÉISME MÉDIÉVAL

L'hérésie dualiste dans le Christianisme

Traduction de **Simone PETREMENT**
Docteur ès lettres

et **Jacques MARTY**
Docteur en théologie

In-8.................. 540 fr.

A. CHAIGNEAU
Ex-professeur à l'Ecole des gardes de Cadarache

MANUEL DU PIÉGEUR

Moins de nuisibles, plus de gibier

3e édition, entièrement refondue.

In-8 avec 110 dessins de l'auteur 420 fr.

LES HABITUDES DU GIBIER

In-8 avec 84 dessins de l'auteur. 450 fr.

LES GENRES DE CHASSES

In-8 avec 72 dessins de l'auteur. 480 fr.

FÉLIX HERMANN
Ingénieur-Conseil des Mines. Docteur ès sciences

LES GEMMES ET LES PERLES DANS LE MONDE

Symbole. Magie. Production et Commerce.

In-8 .... 330 fr.

LES RICHESSES MINÉRALES DU MONDE

In-8, avec 27 croquis....... 600 fr.

R. JOUAN

LE PÉTROLE, ROI DU MONDE

In-8, avec 6 graphiques..... 360 fr.

E. S. RUSSELL
Honorary lecturer at University College, Londres

LE COMPORTEMENT DES ANIMAUX

Traduction du **Dr F. GIDON**
Professeur à l'Université de Caen

Préface de **J. CHAUX**
Assistant au Muséum national d'Histoire Naturelle.

In-8, avec 26 figures....... 540 fr.

A. BESSMERTNY

L'ATLANTIDE

Exposé des hypothèses relatives à l'énigme de l'Atlantide.

Traduction et annexes du **Dr F. GIDON**
Professeur à l'Université de Caen

In-8, avec 23 figures et cartes. 420 fr.

Dr G. LEFROU
Médecin en chef de 1re classe du Corps de Santé Colonial.

LE NOIR D'AFRIQUE

Anthropologie et Raciologie

Préfaces du **Dr BLANCHARD**
Directeur du Service de Santé des Colonies

et de **H. V. VALLOIS**
Professeur au Muséum National d'Histoire Naturelle.

In-8 raisin, avec 32 figures, 8 cartes et 2 photographies........ 700 fr.

HENRI NICOD
Missionnaire

LA VIE MYSTÉRIEUSE DE L'AFRIQUE NOIRE

Préface **d'Eugène PITTARD**
Professeur à l'Université de Genève

In-8 avec 31 photographies. 360 fr.

D. P. de PEDRALS
Ancien administrateur des Colonies

MANUEL SCIENTIFIQUE DE L'AFRIQUE NOIRE

Préface de **Jacques BOISSIER**
Gouverneur des Colonies

In-8, avec 11 cartes, 26 planches et gravures dessinées par l'auteur. 540 fr.

R. FURON
Sous-directeur au Muséum national d'Histoire Naturelle

LES RESSOURCES MINÉRALES DE L'AFRIQUE

In-8 avec 56 cartes et 6 diagrammes 300 fr.

. N. L. **BAKER**, chargé du cours de géographie historique à l'Université d'Oxford.

HISTOIRE DES DÉCOUVERTES GÉOGRAPHIQUES ET DES EXPLORATIONS

.e monde méditerranéen. - Le Moyen-Age. - Les Arabes. - La route mari-ime de l'Extrême-Orient. - Christophe Colomb et ses successeurs. - Les Espagnols dans le Nouveau Monde. - Magellan et le Pacifique jusqu'en 600. - L'Australie et le Pacifique, 1600-1800. - L'Asie. - L'Afrique. - .'Amérique. - Les Indes Orientales. - L'Océan et les expéditions polaires.

Traduction de MAURICE PLANIOL.
Ancien professeur à l'Université de Téhéran.

n-8, avec 8 cartes .... 960 fr.

. **BARCKHAUSEN.**

L'EMPIRE JAUNE DE GENGHIS KHAN

.e visage de l'Asie. - La Mongolie, le pays et le peuple. - La chevauchée vers l'Ouest. - L'apothéose. - L'écroulement.

n-8, avec 3 cartes .... 360 fr.

. **HUIZINGA**, professeur à l'Université de Leyde.

LE DÉCLIN DU MOYEN-AGE

.es temps des grands troubles et des grands désordres. - La désagrégation d'une époque. - La transformation du Moyen-Age.

Traduit du hollandais par J. BASTIN, chargée de cours à l'Université de Bruxelles, avec une préface de GABRIEL HANOTAUX, de l'Académie française.

n-8 .... 480 fr.

. **KOVALEVSKY**, ancien chargé de cours à la Faculté des Lettres russe près l'Université de Paris.

MANUEL D'HISTOIRE RUSSE

Étude critique des sources et exposé historique d'après les recherches les plus récentes. - Les origines de la Russie. - L'Empire de Kiev. - Formation de nouveaux centres. - Restauration de l'autorité nationale. - La Russie, grande puissance mondiale. - Révolution. - Dispersion. - U.R.S.S.

Texte français revu par M. HENRI DUC.

n-8 .... 420 fr.

M.V. **LEVTCHENKO**, professeur à l'Université de Léningrad.

BYZANCE, des origines à 1453

La Civilisation byzantine aux Ve et VIe siècles. - Transformations de l'Empire au VIIe siècle. - Le mouvement iconoclastique. - Les « sombres siècles », VIIIe et IXe. - La Dynastie macédonienne. - Les Croisades. - Restauration et agonie de Byzance.

Traduction de PIERRE MABILLE.

In-8 .... 570 fr.

J. **LONGNON**, conservateur adjoint de la Bibliothèque de l'Institut de France.

L'EMPIRE LATIN DE CONSTANTINOPLE ET LA PRINCIPAUTÉ DE MORÉE

La conquête de Constantinople. - Les premiers temps de l'Empire. - Déclin de l'Empire et apogée de la Principauté. - La Morée sous le protectorat angevin. - Survivances.

In-8, avec 2 cartes .... 930 fr.

IMP. GROU-RADENEZ, 11, RUE DE SÈVRES, PARIS. — 81810 3-51

H. FRANKFORT

LA ROYAUTÉ ET LES DIEUX